

ANTONIO QUINET

TEORIA E CLÍNICA DA PSICOSE

5ª edição





COLEÇÃO CAMPO TEÓRICO

Dirigida por Manoel Barros da Motta e Severino Bezerra Cabral Filho

Da mesma coleção:

Do Mundo Fechado ao Universo Infinito

Alexandre Koyré

Estudos de História do Pensamento Científico

Alexandre Koyré

Estudos de História do Pensamento Filosófico

Alexandre Koyré

A Arqueologia do Saber

Michel Foucault

O Nascimento da Clínica

Michel Foucault

O Normal e o Patológico

Georges Canguilhem

Da Psicose Paranoica em suas Relações com a Personalidade

Jacques Lacan

Michel Foucault – Uma Trajetória Filosófica

Paul Rabinow e Hubert Dreyfus

Raymond Roussel

Michel Focault

ANTONIO QUINET

TEORIA E CLÍNICA DA PSICOSE

5ª edição



Rio de Janeiro

- A EDITORA FORENSE se responsabiliza pelos vícios do produto no que concerne à sua edição, aí compreendidas a impressão e a apresentação, a fim de possibilitar ao consumidor bem manuseá-lo e lê-lo. Os vícios relacionados à atualização da obra, aos conceitos doutrinários, às concepções ideológicas e referências indevidas são de responsabilidade do autor e/ou atualizador. As reclamações devem ser feitas até noventa dias a partir da compra e venda com nota fiscal (interpretação do art. 26 da Lei n. 8.078, de 11.09.1990).
- Direitos exclusivos para o Brasil na língua portuguesa
Copyright © 2011 by
EDITORA FORENSE UNIVERSITÁRIA
Um Selo da EDITORA FORENSE LTDA
Uma editora integrante do GEN | Grupo Editorial Nacional
Travessa do Ouvidor, 11 – Térreo e 6º andar – 20040-040 – Rio de Janeiro – RJ
Tel.: (0XX21) 3543-0770 – Fax: (0XX21) 3543-0896
forense@grupogen.com.br | www.grupogen.com.br
- O titular cuja obra seja fraudulentamente reproduzida, divulgada ou de qualquer forma utilizada poderá requerer a apreensão dos exemplares reproduzidos ou a suspensão da divulgação, sem prejuízo da indenização cabível (art. 102 da Lei n. 9.610, de 19.02.1998).
Quem vender, expuser à venda, ocultar, adquirir, distribuir, tiver em depósito ou utilizar obra ou fonograma reproduzidos com fraude, com a finalidade de vender, obter ganho, vantagem, proveito, lucro direto ou indireto, para si ou para outrem, será solidariamente responsável com o contrafator, nos termos dos artigos precedentes, respondendo como contrafatores o importador e o distribuidor em caso de reprodução no exterior (art. 104 da Lei n. 9.610/98).
- Produção: TypoDigital

CIP – Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

B541c

Quinet, Antonio, 1951

Teoria e clínica da psicose / Antonio Quinet – 5.ed. – Rio de Janeiro: Forense
Universitária, 2011. – (Campo Teórico)

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-309-3624-2

1. Psicose. 2. Psicanálise. 3. Psicopatologia. I. Título. II. Série.

CDD: 616.89

09-2515.

SUMÁRIO

Apresentação de Teoria e Clínica da Psicose

Prefácio de Clínica da Psicose

CONCEITOS

I. Psicose: uma Estrutura Clínica

II. O Outro de Schreber

III. Que Realidade para o Louco?

IV. O Gozo na Psicose

V. Foraclusão e Descrença

VI. As Teorias Medievais do Amor e a Erotomania

CLÍNICA

VII. Curável e Incurável

VIII. Da Esquizofrenia à Paranoia

IX. Tratamento Psicanalítico da Psicose

X. A Melancolia nos Clássicos

FENÔMENOS

XI. Apresentação de Pacientes

XII. Um Problema de Herança

XIII. Hélène, Elle N.

XIV. Incorporação do Significante

XV. A Psicose do Homem dos Lobos

ARTES

XVI. O Caso “Dom Casmurro” – As Mordidas do Ciúme

XVII. Arte Virgem – A Função da Pintura na Psicose

XVIII. Bispo, o Entalhador de Letras¹ – Criação e Sintoma



O GEN | Grupo Editorial Nacional reúne as editoras Guanabara Koogan, Santos, Roca, AC Farmacêutica, Forense, Método, LTC, E.P.U. e Forense Universitária, que publicam nas áreas científica, técnica e profissional.

Essas empresas, respeitadas no mercado editorial, construíram catálogos inigualáveis, com obras que têm sido decisivas na formação acadêmica e no aperfeiçoamento de várias gerações de profissionais e de estudantes de Administração, Direito, Enfermagem, Engenharia, Fisioterapia, Medicina, Odontologia, Educação Física e muitas outras ciências, tendo se tornado sinônimo de seriedade e respeito.

Nossa missão é prover o melhor conteúdo científico e distribuí-lo de maneira flexível e conveniente, a preços justos, gerando benefícios e servindo a autores, docentes, livreiros, funcionários, colaboradores e acionistas.

Nosso comportamento ético incondicional e nossa responsabilidade social e ambiental são reforçados pela natureza educacional de nossa atividade, sem comprometer o crescimento contínuo e a rentabilidade do grupo.

APRESENTAÇÃO DE TEORIA E CLÍNICA DA PSICOSE

Este livro completa sua maioridade. Sua história tem 21 anos. Não começou do jeito que ele se encontra. Foi crescendo, tomando forma, amadurecendo até atingir sua dimensão há 10 anos. Nesta década, tenho recebido, de diferentes lugares do Brasil, vários retornos de sua utilização na formação de psicólogos, psiquiatras e psicanalistas que orientam sua prática clínica pela obra de Freud e pelo ensino de Lacan. A terceira edição, após algumas reimpressões, foi um marco em sua história que faz prevalecer o sujeito do inconsciente na psicose contra todas as tendências atuais que tentam aboli-lo ou fazê-lo calar.

A história deste livro começa em Paris, em 1985, quando, caminhando sobre a neve que cobria as calçadas da Ile-Saint-Louis, onde eu morava, Jairo Gerbase, psicanalista residente em Salvador, na Bahia, convidou-me para fazer um seminário sobre a psicose na *Clínica Freudiana*, da qual ele era diretor. Esse seminário, composto por três conferências, foi publicado em 1986 com o título **Clínica da psicose** (aquele de capa amarela), na coleção *Transcrição*, publicação dos Seminários da Clínica Freudiana.

Eu havia terminado meu DEA (*Diplôme d'Études Approfondies*) no Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII sobre esse tema, com o título de *A etiologia da psicose em Freud e Lacan*, acompanhado do pomposo subtítulo *Prelúdio a uma cosmodicéia delirante*, que era uma expressão de meu entusiasmo pelo estudo da teoria lacaniana que revolucionara minha prática como psiquiatra e psicanalista com pacientes psicóticos. De fato, foi a leitura dos textos de Lacan que me reconciliou (até certo ponto) com a psiquiatria. Antes de embarcar para Paris, em 1979, a prática psiquiátrica que eu via à minha volta só me causava desprezo e indignação. De um lado, o confinamento e as drogas, e, do outro, uma abordagem do psicótico que, ao abusar de interpretações *ready made*,

competia com o paciente nas construções delirantes. Os ventos italianos do movimento antimanicomial já começavam a soprar trazendo os direitos do dito “alienado mental”. A mensagem lacaniana com seu *retorno a Freud* já também chegava, timidamente, é verdade, mas com enorme contundência para quem não fazia ouvidos moucos.

Orientado por Serge Cottet — que, ao julgar meu trabalho, “bem mais do que uma dissertação de DEA e menos do que uma tese de Doctorat”, me estimulou a inscrever-me no Doutorado —, comecei, então, a escrever uma tese sobre a psicose que nunca viria à luz. E meu DEA, apesar da insistência de colegas brasileiros, não mereceu publicação. Meu interesse pela clínica da psicose não cabia no âmbito universitário, no qual aprendera o rigor da leitura e do comentário de texto, principalmente no Seminário de DEA coordenado por Jacques-Alain Miller, assim como o método da argumentação *raisonnée*. Passei, então, a apresentar as reflexões sobre minha prática clínica e minhas leituras em outro lugar que julguei mais adequado: a *École de la Cause Freudienne*, da qual me tornei membro.

Os trabalhos que escrevi a partir de então foram inspirados por minha prática tanto em consultório quanto nos diferentes serviços de psiquiatria em que trabalhei na França (Hôpital Psychiatrique de l’Eau Vive, em Soisy-sur-Seine, Hôpital Emile Roux, em Eaubonne, Hôpital Psychiatrique “Les Murets”, em La Queue-en-Brie, Centre Médico-Psychologique de Champigny, Centre d’Accueil et Soins aux Toxicomanes de l’Hôpital Avicenne, em Bobigny, Centre Hospitalier de Villejuif, Centre Hospitalier Gentilly, Centre Hospitalier Saint-Anne, em Paris).

Associados ao seminário já publicado, esses trabalhos foram reunidos no livro **Clínica da psicose** (o da capa preta), prefaciado por Eric Laurent (prefácio aqui reproduzido), editado pela *Fator Editora*, a qual cumpriu um importante papel na extensão da psicanálise de orientação lacaniana até seu término.

Hoje, o volume desses escritos sobre a psicose atinge sua forma definitiva com o acréscimo de oito trabalhos escritos já no Brasil nos últimos anos e com o novo título de **Teoria e clínica da psicose**.

De 1986 a 1996, minha preocupação continuou a mesma: a de contribuir na elaboração de uma teoria e de uma clínica do *sujeito* na psicose. Freud,

ao fazer das memórias de um juiz delirante um caso clínico, o famoso caso Schreber, “introduz aí o sujeito como tal”, como nos diz Lacan, em seu texto sobre a psicose. *Introduzir o sujeito* — eis a fórmula que orienta o psicanalista na prática com o psicótico.

A introdução do sujeito é uma questão de construção a partir da lógica do inconsciente: eis a diferença entre as **Memórias**, de Paul Daniel Schreber e o **Caso Schreber**, de Sigmund Freud. As **Memórias** contêm o relato das vicissitudes sofridas por um homem da parte de um Outro avassalador que é Deus, de cuja vontade de gozo é impossível escapar, a não ser às custas do aniquilamento; já no **Caso** vemos a implicação do sujeito com sua história nesse gozo e no delírio que constrói para sustentá-lo e também para contê-lo. Se lá encontramos o homem Schreber, no relato de Freud encontramos o sujeito. É necessária, pois, a construção de um saber sobre a particularidade de cada caso para fazer prevalecer o sujeito. Isto significa que a psicanálise segue nesse ponto o projeto kantiano que aponta que a experiência só é possível de ser apreendida a partir de categorias *a priori*, mas estas nada significam desvinculadas da experiência empírica.

Introduzir o sujeito lá onde está o homem, o cidadão, o mental, o indivíduo, é fazer com que o paciente, ou seja, aquele que sofre os efeitos da estrutura, possa desfiar os fios de sua patologia. Tratá-lo como sujeito é fazê-lo responsável, sujeito de direito — o que se opõe a tratá-lo como objeto de observação, cuidados. É, pois, uma questão ética.

Introduzir o sujeito é também entrar na categoria da causalidade. Advertido pela questão da causa, o psicanalista deverá então abster-se de compreender e deixar-se ensinar pelo que poderá emergir como a causalidade particular daquele sujeito. Ao falar de sua história o sujeito se faz protagonista de sua relação com o Outro e terá a chance de articular o atual com o passado, presentificando na fala as cenas de fixação de seu gozo onde se condensa seu sintoma.

A distribuição dos capítulos na seqüência e nas partes que compõem este livro obedece menos à cronologia em que foram escritos do que à repartição por temas.

Na parte I, *Conceitos*, tratei dos conceitos fundamentais da psicanálise no que dizem respeito à psicose, conferindo, por um lado, uma ênfase

especial ao delírio de Schreber e, por outro, abrindo o leque das conseqüências clínicas do postulado lacaniano do mecanismo essencial da psicose: a forclusão do Nome-do-Pai. Considerei relevantes, portanto, os distúrbios de linguagem como efeitos do Inconsciente a céu aberto, a questão da realidade e os fenômenos imaginários que a ela se vinculam, o real do gozo sem suas amarras fálicas que acometem o sujeito, as modalidades de emergência do objeto *a* no campo da realidade, a descrença em uma lei própria do sujeito que é, daí, correlativa a uma certeza naquilo que vem do Outro. Em cada um dos capítulos desta parte abordei um aspecto da relação do sujeito com o Outro, principalmente no último capítulo, em que articulei essa relação com as teorias do amor a Deus na Idade Média.

Na parte II, *Clínica*, desenvolvi as questões relativas ao tratamento da psicose por meio desse laço social que é o discurso do analista. Para ir contra qualquer tipo de idealismo e falsas promessas, preferi situar de imediato o incurável na psicose que é a forclusão do Nome-do-Pai e a elisão do significante fálico. Não é possível, portanto, transformar um sujeito psicótico em um neurótico: não se injeta o Édipo e nem se fabrica o recalque primário. Mas é possível tratar o gozo por meio da linguagem, se o analista abster-se de querer inserir o sujeito na norma fálica. Avanço aqui a orientação de uma “paranoização” como direção da cura sabendo que o sujeito buscará sempre uma solução *sui generis* que não passa pela ordem edipiana. Trago um exemplo de minha clínica, o *caso Charles*, com a dificuldade diagnóstica inicial e seus fenômenos transferenciais. Trata-se de um sujeito que atendi durante cinco anos inicialmente no Centro Médico-Psicológico de Champigny, na região parisiense e, em seguida, no meu consultório em Paris. E no capítulo X, a partir de um trabalho em conjunto de pesquisa na EBP-RJ, revisito a psiquiatria clássica orientado pela leitura de Freud, na tentativa de delimitar a questão preliminar a todo tratamento da melancolia.

Na parte III, *Fenômenos*, coloco em série as histórias clínicas de cinco sujeitos a partir de contextos bem diferentes: Maria, que entrevistei em uma apresentação de pacientes em um hospital do Rio de Janeiro; J. V. S., cujo caso me foi apresentado pelo então residente André Roiz de um hospital em Belo Horizonte; Hélène, que comecei atendendo em ambulatório e depois em

meu consultório em Paris; Robert, cujo caso é relatado por Rosine e Robert Lefort no livro **Les structures de la psychose, l'Enfant au loup et le Président**, e o caso do **Homem dos lobos** de Freud, revisto à luz de seu episódio paranoico descrito por Ruth Mac Brunswick. Coloquei em evidência os fenômenos de linguagem, os relativos às modalidades escópicas de manifestação do gozo do Outro, os distúrbios corporais, os de invasão de um gozo anômalo, e as tentativas bem-sucedidas ou fracassadas de o sujeito lidar com tudo isso.

A parte IV, *Artes*, trata-se de nos deixarmos ensinar sobre a loucura por artistas das áreas de literatura e artes plásticas. No primeiro caso, é Machado de Assis quem nos ensina os matizes do ciúme em **Dom Casmurro**, que culmina com a paranóia de Bentinho em relação a sua “oblíqua e dissimulada” Capitu com “seus olhos de ressaca” — o que nos mostra o quanto ele é freudiano *avant la lettre*. E, em seguida, tratei de examinar a produção de Arte virgem, segundo a expressão consagrada de Mário Pedrosa, produzida por psicóticos internados, a partir do olhar como objeto *a* e a partir do conceito da arte como sintoma na psicose. A obra de Artur Bispo do Rosário fez-me considerá-lo, após este estudo, como, depois de Schreber e de Joyce, o novo paradigma da psicose, uma vez que nele encontramos a solução delirante do primeiro e a solução artística do segundo diante do real impossível de suportar.

Antonio Quinet

Rio de Janeiro, 19 de abril de 2006

PREFÁCIO DE CLÍNICA DA PSICOSE

Este livro é uma coletânea de artigos que não se apresenta como tal, e sim como uma unidade — devido à escolha do ponto de partida da abordagem da clínica da psicose e a seu modo de desenvolvimento.

O ponto de partida parece-nos caracterizar-se pela data da maioria das publicações aqui reunidas. Na apresentação do livro de Michel Silvestre, **Demain la psychanalyse**, Jacques-Alain Miller observa que a década 1975-1985 representou a grande transição entre o fracasso da *École Freudienne de Paris* e a nova configuração do movimento analítico. Os textos aqui presentes foram publicados em torno de 1986, após essa transição ter-se concluído. Testemunhamos um novo estilo de ensino e pesquisa em psicanálise: simultaneamente coletivo, no sentido de Bourbaki, e individual, singular.

Antonio Quinet, médico, psiquiatra, e perfeitamente bilíngüe, efetuou sua formação psicanalítica em Paris nos anos 80, e em seus trabalhos se apóia nos resultados do trabalho da Seção Clínica do Departamento de Psicanálise, do qual ele mesmo foi professor assistente durante dois anos. Esses resultados decorrem da vontade de levar a sério as indicações de Jacques Lacan durante a sessão de abertura da Seção Clínica em 1976: introduzir no campo da psicose, na fronteira entre psiquiatria e psicanálise, tanto no comentário teórico quanto nas conseqüências práticas, o emprego de matemas que permitam escrever os quatro discursos que estruturam o Outro. E isso, mesmo que o sujeito psicótico permaneça fora do discurso.

Recordamos ainda o efeito de novidade produzido pela releitura do texto de Lacan “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” ao se reintroduzir o objeto (*a*). O texto que figura aqui com o título “O Outro de Schreber”, ou melhor, os três textos “Psicose: uma estrutura clínica”, “Foraclusão e descrença” e “O Outro de Schreber” apresentam-nos a retroação desse efeito de novidade e desenvolvem a concepção de que não

se pode abordar a questão do Outro na psicose sem se levar em conta a particularidade do funcionamento do objeto (*a*) e a inscrição de um gozo mortífero.

Dizer que o autor se apóia nos trabalhos da Seção Clínica é também dizer que ele não se furta ao risco de colocá-los à prova para produzir trabalhos originais. O título dessa coletânea indica claramente o modo de desenvolvimento que constitui a unidade do estilo que é o seu, mostrando assim o sentido atribuído pelo autor ao aforismo de Lacan: não recuar diante da psicose.

Quanto às referências teóricas que lhe parecem ser a condição necessária de sua ação, ele mostra as verificações que podem ser produzidas na clínica psicanalítica. Por um lado, ele não hesita em fazer um uso original dos matemas que propõe, experimentando, remanejando. Por outro lado, a clínica que ele nos apresenta não é a ilustração, e sim a verificação.

Seja no caso do menino psicótico (“A incorporação do significante”) apresentado por Rosine e Robert Lefort em seu último livro ou no de um caso adulto de sua prática (Charles *in* “Paranóia e esquizofrenia”), Antonio Quinet interroga o “efeito da cura analítica no corpo do psicótico” e coloca em série metáfora delirante, feminização e distribuição do gozo. Ele mostra como a questão diagnóstica não é um tema de ostentação de saber, mas uma questão articulada à transferência, e como se determinam tanto a interpretação correta de um significante, como, por exemplo, Kiné no caso de Charles, quanto as intervenções decisivas na direção da cura.

Um dos méritos deste livro sobre o qual eu gostaria de chamar particularmente a atenção do leitor é o de nos apresentar a prática do psicanalista com o sujeito psicótico em toda sua variedade: tanto no contexto terapêutico quanto na prática hospitalar (“Um problema de herança”). O que o autor chama de “função social do hospital psiquiátrico” é aqui abordada do ponto de vista do discurso psicanalítico. É importante afirmar: o psicanalista tem seu lugar no hospital psiquiátrico. Sobre a verdade das funções sociais que o hospital psiquiátrico efetua, ele tem algo a dizer, não como conselheiro do Mestre, mas sim como aquele que pode pontuar os impasses do discurso do mestre diante do psicótico que é, ele mesmo, “o verdadeiro mestre na Cidade das palavras”. O caso *Hélène* nos mostra

precisamente um impasse dessa natureza na psicose, assim como a impossibilidade de se subtrair um sujeito ao seu destino. Nem por isso esse caso deixa de nos trazer ensinamentos. Aprender com os impasses — eis, igualmente, a orientação freudiana. Por fim, observemos o quanto a demonstração de “A psicose do homem dos lobos” renova as aporias do caso freqüentemente envasado nas areias movediças do *borderline*.

Assim, racional, informado pelo comentário de texto e pela diversidade da prática, este livro oferece ao leitor brasileiro a marca de um trabalho decididamente situado na orientação lacaniana, de um estilo simultaneamente coletivo e singular — ele traz a inspiração do que serão os trabalhos psicanalíticos de amanhã. A amizade que nutro por Antonio Quinet é bem propícia para dar a conhecer este trabalho e esperar sua continuação.

Eric Laurent

Paris, dezembro de 1988

CONCEITOS

PSICOSE: UMA ESTRUTURA CLÍNICA

Não é louco quem quer

Lacan era psiquiatra de formação e jamais deixou de se interessar pela psicose desde sua tese de doutorado de 1932, intitulada “Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade”. Esse interesse manifesta-se tanto no Seminário sobre as psicoses, em 1955, onde retoma as memórias do presidente Schreber, como no Seminário sobre “Joyce, o Sintoma”, realizado em 1975/76. Além disso, sempre recebeu psicóticos em seu consultório e fez durante toda a vida apresentações de pacientes no hospital Saint-Anne, em Paris.

Nesse mesmo hospital, ainda como residente, Lacan escreveu na sala de plantão uma frase que ficou na história: “Não é louco quem quer”. Este enunciado, que pode ser lido como “Só é louco quem pode”, já prenuncia o que será a sua postura – eminentemente freudiana – diante da loucura: abordar a psicose como algo específico e determinado, que tem sua lógica e seu rigor, e não como um estado de espírito que qualquer um pode apresentar. Trata-se de considerar a psicose como uma estrutura clínica diferente da neurose. É justamente a referência ao Édipo o divisor de águas entre o campo das neuroses e o campo das psicoses.

A pontuação que faz Lacan dos textos freudianos permite a afinação (no sentido da afinação de um instrumento) de determinados conceitos em Freud, produzindo uma incidência de indubitável valor na clínica. Falar da psicose ao invés das psicoses é acentuar a psicose como uma estrutura clínica, uma estrutura que se revela no dizer do sujeito e que corresponde a um modo particular de articulação dos registros do real, simbólico e imaginário. É

também acentuar que na psicose, assim como na neurose, trata-se da estrutura da linguagem, ou melhor, da relação do sujeito com o significante.

A trilha de Freud

Em 1894, Freud, no artigo “Psiconeuroses de defesa”, afirmava que existe na psicose uma espécie de defesa muito mais enérgica e eficaz que na neurose. Esse mecanismo consiste no seguinte: o eu rejeita (de *Verwerfung*), a representação insuportável como se esta jamais tivesse alcançado o eu. Em 1895, no rascunho H enviado a Fliess dizia que o objetivo da paranoia é rejeitar uma representação incompatível com o eu projetando seu conteúdo no mundo exterior, observando que a projeção é um mecanismo comum, não específico da paranoia, onde é utilizada apenas como defesa. Em 1896, Freud retoma as considerações sobre as psiconeuroses de defesa num artigo que se chama “Novas observações sobre as psiconeuroses da defesa”, utilizando o esquema de classificação dos sintomas da neurose obsessiva e aplicando-o à paranoia. A diferença entre paranoia e obsessão, porém, encontra-se no fato de que na paranoia as recriminações são projetadas no mundo exterior, e na obsessão elas se mantêm no mundo interior.¹

Três anos depois, numa carta a Fliess (carta 125), ele introduz a noção de um ponto de fixação no desenvolvimento libidinal que, no caso da paranoia, é o autoerotismo. Esta é então considerada como uma impulsão da corrente autoerótica, um retorno à situação antiga. Neste processo, a paranoia desfaz as identificações, restabelecendo as pessoas que se amou na infância, e cinde o eu em diversas pessoas estrangeiras. Esse despedaçamento do plano imaginário põe a nu as identificações em jogo na composição do eu e poderia explicar os misteriosos casos de personalidades múltiplas em que diversas identificações procuram apoderar-se sucessivamente da consciência.

Entre 1899 e 1911, das poucas referências à paranoia encontram-se duas de interesse: em 1905, nos “Três ensaios”, Freud fala da agressividade e da transformação do amor em ódio na paranoia; em 1908, em carta a Jung e a Ferenczi, aparece a hipótese da relação entre paranoia e homossexualidade.

No caso Schreber (1911), ele utiliza a tríade frustração-regressão-fixação já desenvolvida nos “Três ensaios” e utilizada para os neuróticos. Em relação à paranoia, a frustração é a não satisfação de uma pulsão homossexual, a fixação libidinal está no estado do narcisismo e a regressão se dá a esse ponto de fixação do narcisismo. Para explicar a explosão da libido homossexual que teria desencadeado a psicose fenomenal de Schreber, Freud propõe diversas hipóteses: a andropausa a que Schreber teria chegado, o fato de não ter tido filhos (através dos quais poderia ter sublimado sua pulsão homossexual) e a ausência da mulher, que estava em vilegiatura quando do desencadeamento de sua psicose. Freud se apoia no fato de que Schreber teve diversas ejaculações seguidas na ausência de sua mulher. Dessas três hipóteses nenhuma o satisfaz para explicar o desencadeamento da psicose de Schreber. Freud apreende a questão homossexual evidente no delírio e a coloca no lugar de causa formulando sua teoria das psicoses à maneira da teoria das neuroses, em que os sintomas constituem uma defesa contra a pulsão. E qual é essa defesa?

A partir da análise morfosintática da sentença “eu o amo”, Freud estabelece: eu, homem, amo um outro homem. No delírio de perseguição presente na paranoia há uma transformação da sentença “eu o amo” em “eu o odeio”, seguida da projeção no outro “ele me odeia”, o que marca a posição do paranoico. Freud assinala que o mecanismo de projeção não é específico da paranoia e pode ser encontrado na neurose e na vida cotidiana. Mas se insiste no mecanismo de projeção na paranoia é justamente porque é um mecanismo que depende essencialmente do narcisismo e, portanto, do registro imaginário. Se ele recorre ao narcisismo para deslindar o delírio de Schreber, será em torno do pai e da referência ao Édipo que, no entanto, a explicação vai girar.

O narcisismo e os fenômenos imaginários decorrentes dão forma à alienação psicótica mas não a sua dinâmica. Trata-se de uma descrição fenomenológica, podendo ser encontrada em outras estruturas. A um dado momento, por exemplo, Dora se sente perseguida pelo pai devido à desestabilização de uma determinada situação em que ela se encontrava. O sentimento de perseguição não é privilégio dos psicóticos. Os fenômenos imaginários desencadeados pelas drogas, projetando todo um mundo

fantasioso, mostram que qualquer pessoa pode ter fenômenos imaginários equivalentes aos que ocorrem nos psicóticos.

Em seu texto de 1911, “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (*dementia paranoidea*)”, o chamado caso Schreber, Freud, ao descrever a formação do delírio a partir do mecanismo de projeção, conclui afirmando que não estava certo dizer que o sentimento recalcado dentro tinha sido projetado para fora e sim que o que foi abolido dentro volta do lado de fora. Lacan vai retomar esta frase mostrando que o que é foracluído no simbólico retorna no real. É baseado nessa abolição de algo e no que diz Freud no mesmo texto, isto é, que o recalque é algo diferente de uma foraclusão (*Verwerfung*), que Lacan propõe a foraclusão como mecanismo específico da psicose, mas não a foraclusão de qualquer coisa. Trata-se de um mecanismo que, assim como o recalque (*Verdrängung*) para o neurótico e o desmentido (*Verleugnung*) para o perverso, diz respeito ao Édipo. *Verwerfung* é também utilizado no caso do homem dos lobos, a propósito da recordação da alucinação do dedo cortado aos cinco anos. Freud reconhece aí uma referência à castração. Efetivamente, as virtualidades paranoicas do homem dos lobos são confirmadas por seu episódio psicótico descrito por Ruth Mack Brünswick.²

Em alguns textos de Freud encontra-se uma aproximação e até mesmo uma confusão entre os mecanismos específicos da psicose e do fetichismo. Na formação deste último ele constata a existência de duas correntes: uma que reconhece a castração da mulher e outra que não reconhece, designando por desmentido (*Verleugnung*). No que diz respeito à psicose, no artigo “O fetichismo”, uma das correntes (aquela que é fundada na realidade da castração da mulher) desapareceu inteiramente. No artigo “A divisão do eu no processo de defesa”, Freud é tentado a fazer equivaler o processo do fetichista com o processo do psicótico devido à grande perturbação da relação do fetichista com a realidade. Ele utiliza o termo desmentido para se referir à relação do sujeito psicótico com a realidade no seu artigo “A perda da realidade na neurose e na psicose”. Porém, aí o que vai fazer toda a diferença entre a neurose e a psicose é o fato de que na psicose um fragmento da realidade rejeitada retorna sem parar, para forçar a abertura na vida psíquica.

A proposta conceitual de Lacan é a de considerar a forclusão do Nome-do-Pai como o mecanismo específico da psicose levando-nos de imediato a duas considerações: a primeira é que o retorno do foracluído (e mesmo do desmentido) não é a mesma coisa que o retorno do recalçado. Lacan segue Freud mantendo distintos e não intercambiáveis os dois campos, o da neurose e o da psicose. Em segundo lugar, recoloca-se no cerne da teoria psicanalítica das psicoses a referência ao Édipo até então restrita aos mecanismos de defesa do eu, cuja mola são o narcisismo e os fenômenos imaginários decorrentes.

A referência ao Édipo reinstaura a clínica da estrutura do sujeito equivalente à estrutura da linguagem, na medida em que o Édipo é a armadura significante mínima que condiciona a entrada do sujeito no mundo simbólico. E é a partir da ordem simbólica que se deve pensar a questão da psicose. Lacan nos indica que é justamente porque o homem deve atravessar a floresta dos significantes para retomar aí os seus objetos instintivamente primitivos e válidos que temos de lidar com a dialética do complexo de Édipo.

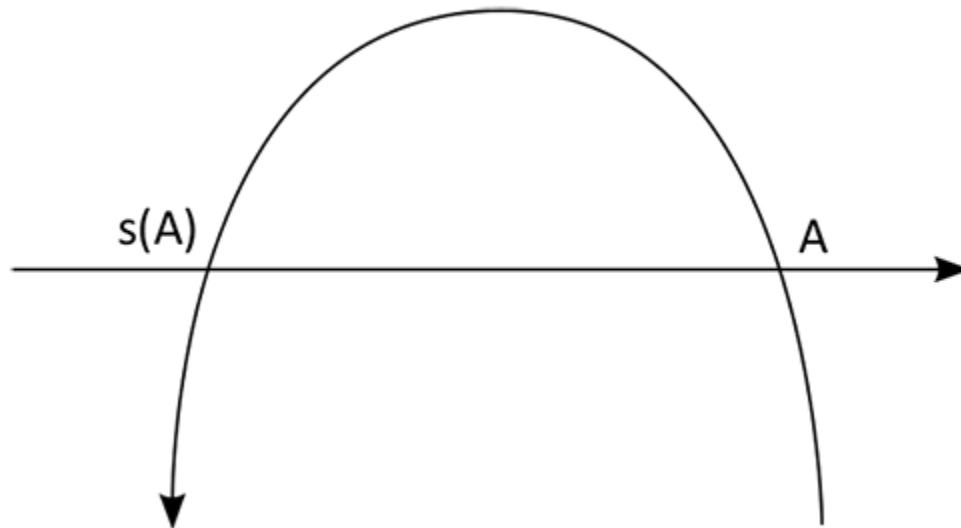
A floresta do significante

O que é significante para Lacan e qual a sua relação com o sujeito? Para Saussure, o signo linguístico decompõe-se em significado (o conceito) e em significante (a imagem acústica de uma palavra): s/S. Lacan inverte essa relação significado/significante, passando o significante a anteceder o significado, como a própria experiência analítica o demonstra. Sendo a análise uma experiência de significação, trata-se para o sujeito de atribuir significados aos significantes que o marcaram em sua história.

Do ponto de vista psicanalítico, o significante não está colado a um significado, como aparece no dicionário. Ao contrário, há uma separação radical entre significante e significado, que é assinalada pela barra que os separa (S/s), barreira resistente à significação que pode ser identificada ao próprio recalque. Por exemplo, quando uma palavra aparece em um sonho, ela não é tratada por seu significado, mas como significante que apresenta vários significados além dos usuais da língua e que remete, pelo equívoco

que comporta, a outras cadeias de significante. A *Traumdeutung* é rica em exemplos desse tipo.

Sendo o sonho a via régia do inconsciente, é através da sua análise que Freud descobre as leis da Outra cena.³ Imagens e palavras são submetidas às mesmas leis: condensação – sobreposição de significantes enquanto metáfora – e deslocamento – associação de significantes por contiguidade enquanto metonímia. O que vai aparecer na metáfora é um significante sobre outro (S/S') e que tem função de significado para aquele significante do sujeito. A outra lei do inconsciente é a metonímia ou deslizamento do significante na cadeia de significantes do sujeito ($S-S'...$). A experiência de significação não se dá pela superposição da cadeia de significantes sobre a cadeia de significados $\frac{(S... S_n)}{(s... s_n)}$ e sim após a enunciação do último elemento da sentença, tal como se observa no gráfico do desejo, que assenta o *a posteriori* (*Nachträglichkeit*) da significação: só depois de concluída a sentença seu sentido aparece.



A análise de Freud sobre as formações do inconsciente (lapsos, sonhos e jogos de palavras) levou Lacan a formular que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Mas para que o homem possa atribuir significação aos

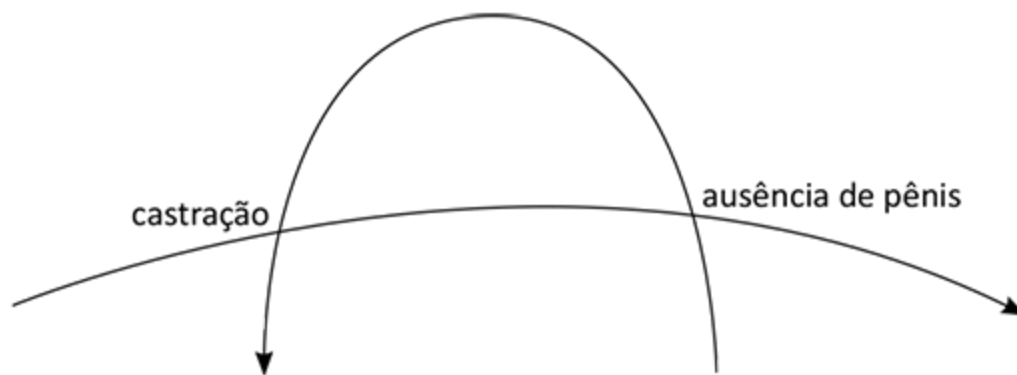
seus significantes e, portanto, à sua existência, é preciso que ele faça sua entrada no simbólico, já que a função simbólica constitui um universo no interior do qual tudo o que é humano pode ordenar-se.

A ordem animal é denominada pelo imaginário, a captação cativante da forma, *Gestalt*. Mas a função simbólica, que caracteriza a ordem humana, intervém em todos os momentos e em todos os níveis da existência. Para conceber o que ocorre nesse domínio próprio à ordem humana, é preciso partir da ideia de que essa ordem se constitui como uma totalidade, e é por isso que Lacan afirma que o Outro, o lugar do significante, é prévio. A ordem simbólica é dada de saída em seu aspecto universal; assim que o símbolo advém, surge um universo simbólico. É a ordem simbólica que dá a armadura da estrutura que enquadra os fenômenos imaginários oriundos do narcisismo. A entrada do ser humano na ordem simbólica se dá por sua vez por intermédio do Édipo.

O Édipo

O mito é “a tentativa de dar forma épica ao que se opera da estrutura”.⁴ O Édipo é a nossa forma épica de nos referirmos ao inconsciente, é a ficção do nosso comprometimento simbólico. Freud desvela que a função imaginária do falo é o pivô do processo simbólico, que arremata nos dois sexos a questão própria do sexo: o complexo de castração. O primado do falo, para ambos os sexos na organização genital infantil, faz com que aquele se inscreva na subjetividade da criança como falta virtual para o menino e real para a menina (cujo matema em Lacan é $(-\phi)$: evocação da falta no imaginário). A castração, porém, só fará efeito quando da descoberta pela criança da ausência do pênis na mãe.

Para Freud, o complexo de castração ocorre em dois tempos: num primeiro tempo, existem as ameaças de castração durante a masturbação infantil, e, num segundo tempo, ou seja, *a posteriori*, essa ameaça surtirá efeito quando da descoberta da ausência do pênis na mulher, em particular, na mãe. Podemos representá-los assim:



A atividade masturbatória é para Freud a expressão da excitação sexual que decorre da atividade edipiana do garoto: ficar com a mãe e suprimir o pai. Quando o complexo de castração tem efeito, dá-se o abandono da atitude edipiana – é o que Freud denomina naufrágio do complexo de Édipo, o qual sucumbe ao recalque.

Em seu seminário (inédito) sobre “As formações do inconsciente”, de 1957-1958, quando ainda não havia formalizado o conceito de gozo, Lacan propõe três tempos para o Édipo.

No primeiro tempo lógico do Édipo, a criança é identificada ao objeto de desejo da mãe. Essa construção lógica é possível pela equivalência simbólica proposta por Freud, bebê = falo, que permite colocar a criança em posição de identificação com o falo materno. Desde aí há, portanto, três elementos: a criança, a mãe e o falo sendo criança e falo equivalentes. A mãe como ser falante é submetida à Lei simbólica, e a criança dela recebe a incidência dessa Lei. Mas a lei da mãe é onipotente, pois só ela é capaz de satisfazer e suprir as necessidades da criança, ou seja, ela pode ou não satisfazê-las. A lei dessa mãe onipotente é uma lei incontrolada que só depende de sua boa ou má vontade. Trata-se de uma lei de caprichos, à qual a criança acha-se assujeitada. Nesse primeiro tempo lógico do Édipo, a mãe é para a criança um Outro absoluto, sem lei. Se a criança jubila, se ela atinge o equivalente ao orgasmo, como diz Freud em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, é porque ela responde de um lugar de objeto de Desejo da Mãe.

Nesse mesmo tempo do Édipo, encontra-se o que Lacan formulou como o estágio do espelho: construção lógica à qual corresponde a formação do eu por intermédio da imagem do outro, prefigurando uma imagem de unidade não condizente com a maturidade neurofisiológica do indivíduo.⁵ Trata-se da constituição do eu como imagem antecipada onde se encontram unificadas as pulsões autoeróticas que cortam o corpo em figuras que encontramos na clínica como imagens do corpo despedaçado. A unidade do corpo é prefigurada pela imagem do outro ou pela imagem do espelho. O eu é, portanto, constituído por essa imagem que o semelhante lhe confere como um corpo unificado. É nesse sentido que podemos entender, como diz Freud, que o eu é antes de tudo corporal.⁶ Essa imagem primeira, *Urbild* do sujeito, corresponde ao eu-ideal através do qual o sujeito se apreende como humano. A unidade do eu é totalmente imaginária. Ela é formada por uma imagem, a do semelhante, e não corresponde em absoluto à unidade da maturação corporal. O eu, continua Freud, não é apenas uma “unidade toda em superfície, mas uma entidade correspondente à projeção de uma superfície”.

A constituição do eu pela projeção de sua imagem refletida na superfície do semelhante empresta o caráter ilusório de sua unidade e, como diz Lacan, “situa a instância do eu numa linha de ficção para sempre irreduzível para um único sujeito”.⁷ Ficção que confere ao eu a função de desconhecimento, não reconhecimento e engodo. A formação do eu através da imagem do outro, do seu duplo especular, dá à subjetividade sua característica bipolar, atribuindo ao eu a particularidade de ser essencialmente paranoico, pois um eu nunca está só, estando sempre acompanhado de seu duplo especular, o eu-ideal. O investimento próprio desse estágio do espelho foi chamado por Freud de narcisismo primário. É nesse registro que são encontrados os mecanismos de defesa do eu como, por exemplo, a projeção. A identificação com o outro é imediata e, por não haver a mediação do simbólico, o outro é ao mesmo tempo rival e igual. O sujeito assume uma “identidade alienante que vai marcar com sua estrutura rígida todo seu desenvolvimento mental”, diz Lacan em “O estágio do espelho”, acentuando o aspecto de desconhecimento constitutivo do eu em relação a sua alienação a um outro com o qual rivaliza e a partir do qual é formado. Pois, o sujeito encontra a imagem de seu eu no outro, objeto de

identificação, agressão e paixão amorosa. Esse outro – eu mesmo, a-a', é o par do estádio do espelho que constitui o modelo do registro imaginário do sujeito.

O segundo tempo lógico do Édipo corresponde à inauguração da simbolização. Esse tempo é marcado pelo jogo do carretel, do *fort-da* descrito por Freud no “Além do princípio de prazer”, em que a criança repete ludicamente o desaparecimento e o aparecimento da mãe, enunciando vocábulos que representam seu afastamento e seu retorno afastando e aproximando de si um carretel que a representa. Lacan nos indica que o fato de poder representar a mãe não só pelo objeto carretel mas por fonemas denuncia sua simbolização pela criança. A enunciação de um par de fonemas *fort* (longe) e *da* (aqui) marca a entrada da criança na linguagem, no mundo simbólico. A mãe, podendo ser simbolizada por uma palavra, passa de um estatuto de objeto primordial ao de signo. A relação da criança com a mãe deixa de ser imediata, pois há uma mediação simbólica pela linguagem.

No processo de simbolização da mãe existe uma mediação entre a criança e a mãe, que não se reproduz sozinha, sendo necessária a intervenção de um terceiro que introduza a lei de interdição, de proibição, como um *não* à reintegração da criança pela mãe, um *não* à criança como objeto de uso da mãe. É aí que aparece a instância paterna como a metáfora do Pai, isto é, aquilo que no discurso da mãe representa o pai: o Nome-do-Pai, que corresponde ao que no discurso da mãe é evocado, significando para a criança que o Desejo da Mãe se encontra em outro lugar e que ela por sua vez também é submetida a uma lei.

O Nome-do-Pai é o pai enquanto função simbólica, é o pai simbólico, que vem metaforizar o lugar de ausência da mãe; é o significante que faz a mãe ser simbolizada. A função significante do Nome-do-Pai inscreve-se no Outro, que até então era para a criança ocupada inteiramente pela mãe. Se, no primeiro tempo lógico do Édipo o Outro é a mãe, o Nome-do-Pai é o que vem barrar o Outro onipotente e absoluto, inaugurando a entrada da criança na ordem simbólica. A criança não é mais submetida a um Outro onipotente que apresenta uma lei que não legaliza, uma lei de caprichos. É devido à intervenção do Nome-do-Pai no Outro que a lei é instalada para o sujeito no

lugar do Outro. O Outro se constitui para o sujeito como lugar da Lei, o Outro do pacto da fala.

Trata-se nesse tempo do Édipo da castração simbólica. A intervenção do Nome-do-Pai no Outro faz com que a identificação da criança com o falo da mãe seja destruída, ou, pelo menos, recalcada. O falo como objeto imaginário do Desejo da Mãe passa para o nível significante do desejo do Outro. Inscreve-se aí a castração no Outro, constituindo-se o inconsciente como barrado ao sujeito. A criança, antes submetida ao Outro absoluto, não barrado, encontra-se, a partir de agora, diante de um Outro barrado pela inscrição da castração no Outro (A), inaugurando-se a cadeia significante do Inconsciente do sujeito, momento que corresponde ao recalque originário.

O Nome-do-Pai, inscrevendo-se no Outro, lugar ocupado anteriormente pela “mãe-coisa”, não simbolizada, permite a articulação entre o complexo de castração e o acesso ao simbólico no processo do Édipo. Por intermédio da metáfora paterna, a significação do falo é evocada no imaginário do sujeito. Antes disso, não havia tal possibilidade. Mas o preço de tornar-se significante é o próprio desaparecimento do falo. O efeito da castração simbólica aparece no imaginário como falta: $(-\phi)$.

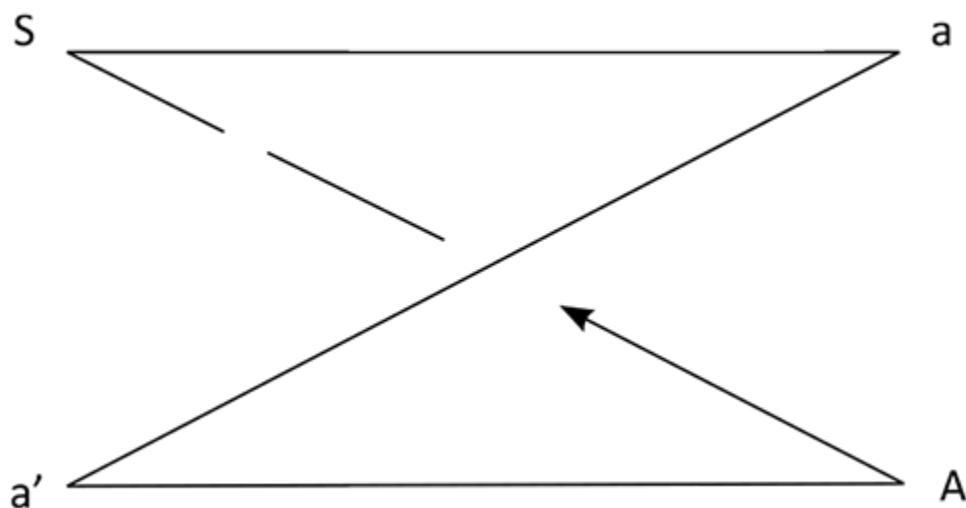
O falo como desejo do Outro enquanto significante – não como $(-\phi)$ que é a sua forma imaginarizada – é articulado à linguagem pela sua própria qualidade de significante.⁸ O falo é, pois, o significante que permitirá ao sujeito atribuir significações a seus significantes, é o significante que, por excelência, permite ao sujeito situar-se na ordem simbólica e na partilha dos sexos como homem ou mulher. O sujeito passa de uma posição de ser falo a uma posição de falta-a-ser, entrando na dialética do ter ou não ter.

O terceiro tempo lógico do Édipo é aquele do declínio do complexo de Édipo, em que o garoto passará da posição inicial de ser falo à posição de ter o falo, podendo dar significação a seu pênis. Aqui o pai, enquanto marido da mãe, aparecerá como o suporte identificatório do ideal do eu, cuja matriz simbólica é o significante do Nome-do-Pai. Este é o que permite ao homem a significação da virilidade e à mulher a possibilidade de se situar como objeto de desejo do homem. O Nome-do-Pai é também o significante da paternidade que permite ao homem o qualificativo de pai, pois nada garante

a paternidade de alguém (*mater certus pater incertus*, dizia Freud) – a paternidade só é articulada a partir do registro simbólico.

A inclusão do significante do Nome-do-Pai no Outro marca, portanto, a entrada do sujeito na ordem simbólica e permite a inauguração da cadeia do significante no inconsciente, implicando as questões do sexo e da existência, questões fechadas ao sujeito neurótico.⁹

Lacan descreveu essa situação em seu esquema L. As questões do sexo e da existência que o sujeito se coloca ao nível do Outro, de A, são questões barradas ao sujeito pelo muro da linguagem – é como ele designa o eixo narcísico (a-a') – que só é atravessado pelas formações do inconsciente enquanto lapsos, sonhos, jogos de palavras. São, portanto, questões que no neurótico só podem ser apreendidas pela decifração, elas não são dadas diretamente.



O Édipo é resumido por Lacan na sua fórmula da metáfora paterna numa equação de substituição significante. Para o indivíduo, o Desejo da Mãe aparece inicialmente como um significado enigmático. Com o advento da metáfora paterna, o Desejo da Mãe é barrado, e o resultado dessa operação é a inclusão do Nome-do-Pai, significante da Lei no Outro e da significação fálica, testemunha da inscrição da castração.

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo de Mãe}} \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado ao sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-Pai} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

No ternário simbólico da estrutura do sujeito, que se encontra no esquema R em “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (composto por dois triângulos, um imaginário e outro simbólico), tem-se de forma simplificada a criança, a Mãe e o Outro como lugar do significante. O Nome-do-Pai, como diz Lacan, “(...) reduplica no lugar do Outro o próprio significante do ternário simbólico, na medida em que ele constituía lei do significante”.¹⁰

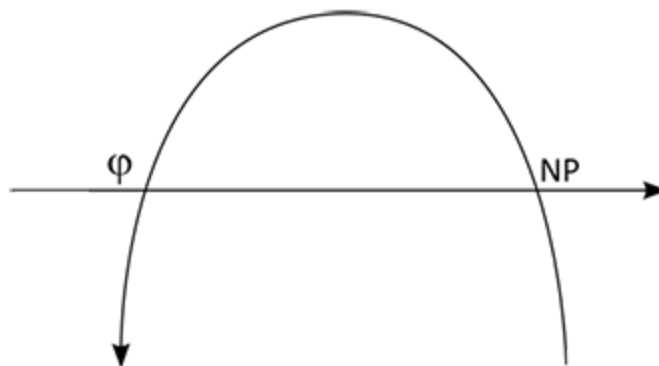


Têm-se, portanto, duas definições do Outro: o Outro como lugar do significante, do código, e o Outro como lugar da lei, implicando a inclusão do significante privilegiado que é o Nome-do-Pai.

A partir do advento da metáfora paterna, o desejo da Mãe, que é um x, um enigma para um sujeito, pode ser “significatizado” e o é pela significação fálica, que faz emergir o falo como significante do desejo do Outro. É, portanto, a operação efetuada pelo Nome-do-Pai que fornece o significante do desejo.

O Nome-do-Pai, tendo como efeito a emergência da significação fálica e permitindo ao sujeito dar significação aos seus significantes, funciona como ponto-de-basta, como diz Lacan no Seminário III, e que pode ser resumido na célula elementar do grafo tal como proposto por Jacques-Alain

Miller: o Nome-do-Pai no lugar do código, em A, é o significante a partir do qual vai emergir, retroativamente, no lado da mensagem, a significação fálica.¹¹



O Édipo é o preço que se paga para advir como sujeito da linguagem que é, portanto, condenado a lidar com a falta, com a castração simbólica e com o recalque, impedindo que a verdade do sujeito jamais possa ser dita por inteiro.

A forclusão do Nome-do-Pai

Não pagar esse preço do comprometimento simbólico equivale à báscula para o campo das psicoses. O homem como ser falante não pode deixar de lidar com o universo simbólico, e é na relação com o significante que se situa o drama da loucura. É nesse registro que se coloca para Lacan a condição essencial da psicose: a forclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro e o fracasso da metáfora paterna.

Forclusão é um neologismo que se utiliza em português para designar que não há inclusão, que o significante da lei está fora do circuito, sem deixar, no entanto, de existir, pois o que está foracluído do simbólico retorna no real. Forclusão não é propriamente uma tradução do termo francês

forclusion proposto por Lacan para equivaler ao termo freudiano *Verwerfung*. É antes uma interpretação.

Forclusion é um termo francês tomado de empréstimo ao vocabulário jurídico. Dizer que um processo jurídico está *forclos* equivale a dizer que não se pode apelar, por se ter perdido o prazo legal. Um processo *forclos* é um processo acabado legalmente e inexistente que equivale em termos jurídicos em português à *prescrição* que é toda exclusão de um direito ou de uma faculdade que não foi utilizada em tempo útil. A *foraclusão*, portanto, remete à noção da lei e de sua abolição. Na gramática francesa, o termo *forclusion* é também utilizado como uma das formas de negação. A *foraclusão* se aplica a um fato que o locutor não considera como fazendo parte da realidade, ou seja, algo que desconsidera completamente.

Dado que o Nome-do-Pai se inscreve no Outro inaugurando a simbolização, a *foraclusão* do Nome-do-Pai na psicose corresponde no sujeito à abolição da lei simbólica, colocando em causa todo o sistema do significante. A *foraclusão* do Nome-do-Pai implica a não travessia da epopeia edipiana, uma vez que o sujeito não é submetido à castração simbólica, não havendo, portanto, possibilidade de a significação fálica advir. E por não ter acesso ao falo, significante que lhe traz efeito de significação sob seu sexo, o sujeito se encontra numa problemática *fora-do-sexo*, pois, não tendo essa referência, ele não se situa na partilha dos sexos. O psicótico é um sujeito *ex-sexo*.

Sendo o Nome-do-Pai o significante que permite ao sujeito entrar na linguagem e aí articular sua cadeia de significantes, a não inscrição desse significante no Outro acarreta aquilo que é para Lacan a marca essencial da psicose: os distúrbios da linguagem e, em particular, a alucinação.

Distúrbios da linguagem

Podemos deduzir a partir do ensino de Lacan que aquilo que especifica a alucinação psicótica é o fato de ela ser verbal. Trata-se, pois, da alucinação do verbo e não de um distúrbio ligado aos órgãos do sentido como sua classificação parece sugerir: alucinações auditivas, visuais, táteis etc. A alucinação verbal não é redutível a um órgão do sentido. É por não ser auditiva, por situar-se em outro registro, que os alucinados não a

confundem com outros ruídos ou falas não alucinadas e que mesmo os psicóticos surdos-mudos de nascença podem alucinar. Para estes a alucinação é verbal sem ser auditiva, como um surdo-mudo descrito por Cramer, em 1896, que ouvia uma mulher sussurrar e os demônios falar: “Ele ouvia tudo isso com suas orelhas, nada além de suas orelhas: `com as orelhas, como vocês’”.¹²

Na alucinação verbal a cadeia significante se impõe ao sujeito em sua dimensão de voz, manifestando-se a partir de uma atribuição subjetiva, ou seja, num certo “eles me dizem que...”. Lacan propõe em “De uma questão preliminar...” examinar a questão da alucinação na psicose a partir da distinção entre os fenômenos de código e os fenômenos da mensagem. Dentre os fenômenos de código encontram-se:

1 – Os neologismos – não apenas de forma, palavras novas, mas também de emprego, isto é, palavras do código empregadas de forma particular.

2 – Fenômenos em que o vazio da significação predomina, ou seja, em que o significante aparece monotonamente sem sentido algum.

3 – A intuição – que é um efeito de significante em que o vazio linguístico da significação é substituído por uma certeza.

Os fenômenos de código testemunham a separação radical entre o significante e o significado por falta do ponto-de-basta, o Nome-do-Pai.

Dentre os fenômenos de mensagem, Lacan destaca as mensagens interrompidas que revelam a quebra de cadeias significantes. Trata-se da alucinação de um começo da frase que o sujeito deve completar conferindo-lhe um sentido. Essas frases se interrompem no ponto em que os termos no código indicam a posição do sujeito a partir da mensagem e que são designados por *shifters*. Schreber, ao ouvir “agora vou”, completa por “render-me ao fato de que sou idiota”. No caso de Hélène, descrito neste livro, ela escuta “ela ainda não é” e completa com “uma telepata”.

O Outro no neurótico é “mudo”, seu discurso não atravessa o muro da linguagem, a não ser pelas formações do inconsciente. Na psicose, o Outro fala, aparece às claras, provocando no sujeito todo tipo de reação: terror, pânico, exaltação. Isso faz com que o psicótico, diferente do neurótico que habita a linguagem, seja habitado, possuído pela linguagem.

O Outro terrível e gozador

A inclusão do significante da castração no Outro fá-lo calar-se. Mas faz também com que este Outro seja inconsciente. O Outro para o neurótico é inconsciente, pois é barrado pelo significante da castração, contendo, portanto, uma falta. O Outro falta para o neurótico, falta por ele ser inconsistente. Já para os psicóticos, o Outro não é barrado, é consistente. O sujeito na paranoia dá-lhe uma atribuição subjetiva, nomeando seja aquele que, de longe, emite ondas que se transformam em vozes ordenando-lhes coisas, seja aquele médico que lhe injuria e lhe faz proposições obscenas. O Outro do psicótico, por carecer do significante da lei, é um Outro absoluto ao qual o sujeito está submetido. Se o Outro, tanto para o neurótico como para o psicótico, é o tesouro de significantes, o que faz a diferença entre eles é que para o psicótico não há no Outro a inscrição da lei.

A posição estrutural do sujeito na psicose é a de ser o objeto do gozo do Outro, objeto de uso do Outro, este Outro absoluto que reproduz o primeiro tempo lógico do Édipo, quando a criança se encontra identificada ao falo imaginário da mãe como objeto de seu uso pessoal. Trata-se aqui de uma analogia, pois não há Édipo propriamente para o psicótico. Pelo fato de o primeiro tempo do Édipo constituir o momento anterior à inauguração da cadeia de significante do sujeito e logicamente antes de que o Outro seja barrado, pode-se fazer uma analogia desta posição de ser objeto da mãe com a do sujeito psicótico em relação ao Outro. É pela operação da metáfora paterna que a criança é arrancada dessa posição de ser o objeto de gozo da mãe e que o Nome-do-Pai “significantiza” o desejo do Outro. Não havendo esta operação, a questão do Desejo da Mãe permanece uma incógnita e volta ao sujeito como gozo enigmático do Outro, situando-o como seu objeto.

Esse Outro absoluto que não contém o Nome-do-Pai pode ser mitificado pelo pai da horda primitiva, descrito por Freud em “Totem e Tabu”. Nesse mito freudiano das origens, o chefe da horda primitiva, onipotente, gozava de todas as mulheres, impondo aos homens a abstinência sexual; senhor de tudo, mantém sob o regime de servidão os demais membros da horda segundo sua vontade. Pai terrível e gozador, não submetido à lei da castração, ele é assimilado por Freud à figura feroz do supereu. O assassinato do pai pelos membros da tribo e a ereção consecutiva do totem que o representa

correspondem à introdução da lei simbólica, ou seja, à passagem do pai à metáfora da lei. Daí Lacan identificar o pai morto ao Nome-do-Pai, instância simbólica do Pai. O Outro do psicótico, por não conter essa lei, apresenta-se justamente como essa figura que dele goza como de um objeto que lhe pertence. Tal é o caso do Deus de Schreber.¹³

Bengalas imaginárias

Se a forclusão do Nome-do-Pai é a condição essencial à estrutura psicótica, ou seja, aquilo que já está aí, como se pode explicar que haja psicóticos que jamais descompensam? Como se mantêm na existência? Trata-se aí do momento anterior ao desencadeamento. Se o que dá possibilidade ao sujeito de se nortear na realidade humana é poder dar significação ao mundo, por intermédio de seu exercício no mundo simbólico, como o psicótico se mantém, na medida em que não tem acesso, propriamente falando, ao simbólico bastado pelo Nome-do-Pai?

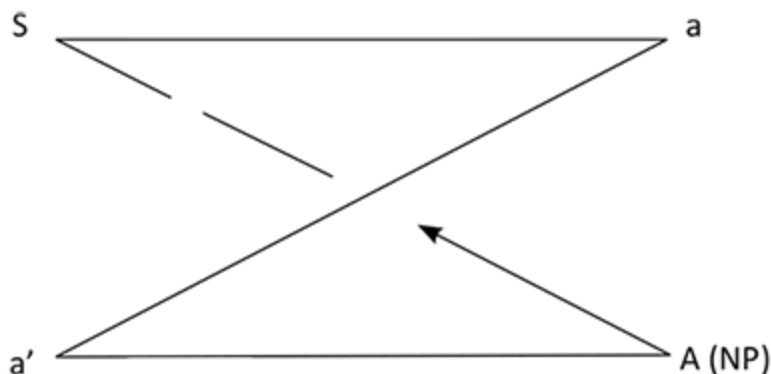
Por falta de referência simbólica o sujeito psicótico funciona no registro imaginário, onde o outro é tomado como espelho e modelo de identificação imediata. Disto decorrem os fenômenos de transitivismo, projeção, rivalidade, onde identificação e erotização se confundem. O semelhante é apreendido apenas no registro imaginário onde a relação especular é a regra. É aí que se situa a questão homossexual da psicose: na identificação imediata com o outro do mesmo sexo em torno do qual se forma um campo de agressão erotizada. A questão homossexual da paranoia apreendida por Freud é menos uma causa do que um dos efeitos da falta da inclusão do Nome-do-Pai no Outro, da falta da mediação simbólica entre um sujeito e outro. Trata-se, pois, de um fenômeno imaginário que nada tem a ver com a homossexualidade neurótica ou perversa, pois o sujeito psicótico é *ex-sexo* e, portanto, sua problemática não é *homo* mas, como a situa Lacan, *transexual*.

O psicótico encontra-se muitas vezes, antes de um primeiro surto, numa relação dual com o duplo imaginário, por vezes a própria mãe, formando o eixo eu-outro do estádio do espelho. O pai, sem função simbólica, é apreendido apenas como uma imagem (como, por exemplo, uma caricatura

da virilidade, um tirano etc.), ou simplesmente inexistente. Por falta do significante do Nome-do-Pai que condiciona a virilidade, o psicótico do sexo masculino encontra a compensação desta carência numa série de identificações com personagens que lhe dão a impressão do que deve fazer para ser um homem. Lacan compara esta situação pouco estável do sujeito antes da descompensação psicótica a um banquinho de três pés, ao qual falta o quarto pé que lhe daria estabilidade. O sujeito psicótico é, pois, levado a servir-se de “bengalas” imaginárias que não lhe dão apoio quando ele tropeça no buraco da significação ausente. Pré-psicose é o sentimento que deve ser tomado ao pé da letra, diz Lacan, de que o sujeito chegou à beira do buraco.

A “situação”

No caso Schreber, Freud não encontra o que desencadeou o delírio de Schreber. Como vimos, ele propôs várias soluções, o que demonstra sua insatisfação frente às alternativas imaginadas. Lacan propõe procurar a situação, no sentido romanesco do termo, da vida do sujeito, em que ele teve de confrontar-se com esse buraco que sempre existiu. Essa conjuntura surge quando o Nome-do-Pai foracluído é chamado em oposição simbólica ao sujeito (S), isto é, no lugar do Outro (A), tal como se pode ver no esquema L.



Trata-se, como diz Lacan, do encontro com Um-pai – não necessariamente o pai do sujeito – que se situa em posição terceira na relação que tem por base a dupla imaginária a-a'. A este chamado o sujeito responde com a psicose em surto.

A invocação ao Nome-do-Pai pode dar-se quando uma pessoa vem ocupar esse lugar terceiro em relação à dupla especular em que o sujeito se mantém em sua semiestabilidade, como no caso da “Porca”.¹⁴ Esse apelo ao Nome-do-Pai pode ser também a paternidade: por falta desse significante, o indivíduo responde com um delírio, tal como o paciente, descrito por Lacan no Seminário III, que desenvolveu um delírio místico quando lhe anunciaram que iria ser pai. Pode ser também o primeiro contato sexual com o outro sexo quando o sujeito é chamado a exercer a função fálica, como, por exemplo, no caso relatado por Freud em que um jovem médico sentiu-se perseguido por um colega que fora, antes do delírio, o seu melhor amigo.¹⁵ Quando o sujeito teve o primeiro contato sexual em que conseguiu satisfazer uma mulher, isto é, quando foi chamado a significar a diferença entre os sexos, ele sentiu uma dor intensa, como se uma martelada lhe tivesse seccionado o crânio. Ele teve a sensação de que seu crânio ia descolar-se colocando o cérebro a nu como nas autópsias; e daí ele se sentiu perseguido por seu colega e melhor amigo que era médico anatomista.

Há também o caso de Freud descrito no artigo “Um caso de paranoia que contraria a teoria psicanalítica da doença” (1915). O perseguidor, neste caso, não é do mesmo sexo do perseguido – o que contradiria a tese de Freud de que a paranoia é devida ao recalque da pulsão homossexual. Mas ele acaba descobrindo que a mãe está lá, por trás do delírio da paciente. É um artigo que, no final, comprova a sua tese da homossexualidade enquanto causa. Trata-se de um delírio de perseguição desencadeado a partir do momento em que esta mulher de 30 anos encontra-se pela primeira vez em situação de intimidade sexual com um rapaz. Justo no momento em que eles trocam carinhos íntimos ela tem uma alucinação auditiva e ouve um “tilintar”. É em torno desse significante puro que aparece no real, um “trim” – que vai formar-se o delírio de perseguição. Trata-se de um caso exemplar da tese lacaniana: “o que está foracluído do simbólico retorna no real”.

O contato sexual com outro sexo envolve a função significante do Nome-do-Pai, descrito por Lacan como a grande estrada que permite um homem ter um contato sexual com uma mulher. O mesmo acontece com a mulher: por falta do Nome-do-Pai – o significante fálico que permitiria atribuir significação ao que estava ocorrendo, em seu momento de carícias sexuais com um homem – aparece no real sob a forma desse tilintar. Nos dois casos encontra-se a conjuntura em que um terceiro aparece em cena desestabilizando a dupla a-a'. No primeiro caso, uma mulher em relação aos dois médicos amigos, e, no segundo, um homem em relação à dupla constituída por mãe e filha.

Tomar a palavra, fazer uso dela é algo que já evoca o Outro, lugar onde se constitui o sujeito (*je*) que fala com aquele que ouve.¹⁶ A dimensão de alteridade aparece a quem está falando e, nesse sentido, a situação analítica, que é uma forma de tomar a palavra, pode ser o desencadeador de uma psicose. Daí a importância do diagnóstico estrutural nas entrevistas preliminares, para o analista conduzir a análise de acordo com a estrutura da psicose.¹⁷

O chamado ao Nome-do-Pai foracluído pode dar-se quando o sujeito é instado a ocupar uma função que corresponde a uma função simbólica de pai. Tal é o caso pontuado por Lacan do presidente Schreber, quando a psicose explode após ele assumir o cargo de presidente do Tribunal de Apelação em Dresden, de correspondência simbólica à função paterna, uma vez que ele é encarregado das leis.

O delírio de Schreber¹⁸

Em junho de 1893, Schreber foi informado de sua nomeação. Em 1º de outubro do mesmo ano, ele assumiu o cargo e no final desse mesmo mês explode com todo vigor a sua loucura. Após a sua nomeação, um belo dia, num estado hipnopômico, ele teve a seguinte fantasia: “Deve ser muito bom ser mulher e submeter-se ao ato da cópula.” Essa ideia, diz ele em suas “Memórias”, seria tratada com a maior indignação caso surgisse em plena consciência. Essa fantasia percorrerá seu caminho até desembocar no delírio de transformação na *Mulher de Deus*. Este ser divinizado, que é o Outro

enquanto Deus, gozando de seu corpo, o fecundará para dar origem a uma nova raça de homens schreberianos.

Partindo da ideia de Freud de que na psicose aquilo que foi abolido dentro volta do lado de fora, podemos dizer, com Lacan, que no caso Schreber o Nome-do-Pai, que foi abolido no simbólico, retorna no real pela construção delirante de uma procriação, como resposta à invocação da função simbólica de pai.

Freud assinala no caso Schreber o caminho da ideia da transformação em mulher: trata-se da “eviração”, tradução de *éviration*, termo proposto por Lacan para nomear a *Entmanung*, que significa desmasculinização, desvirilização e não emasculação, que corresponderia, antes, a uma castração. A ideia de eviração é de início rejeitada por Schreber, por se opor à “Ordem do Mundo”. Mais tarde, é aceita como imposição da “Ordem do Mundo”. Lacan qualifica o delírio de Schreber de erotomania divina, uma vez que contém o postulado da erotomania descrita por Clérambaut “O Outro me ama”, em que esse Outro não é senão o próprio Deus. Encontram-se, pois, duas posições do sujeito em relação à fantasia “ser uma mulher”: a primeira é de indignação, uma vez que essa fantasia é articulada a um “para um homem”, ou seja, ser uma mulher para um homem como objeto de abusos sexuais; a segunda é a de aceitação, em que se trata para Schreber de ser Mulher de Deus com o objetivo de uma procriação. Entre essas duas posições, Lacan indica que o sujeito estava morto, no período descrito pelos psiquiatras de estado catatônico e em que ele fez diversas tentativas de suicídio.

O tempo sagrado

Essa primeira fase do delírio de Schreber, que ele descreve como o “tempo sagrado”, é uma morte em vida. Não apenas ele se sentia morrendo várias vezes por dia como chegou a ver no jornal o anúncio de sua própria morte. Por ele ter caído na significação impossível a fornecer, tudo perde consistência e o mundo espelha esta morte do sujeito. Para Schreber, o fim do mundo já tinha chegado e os homens à sua volta nada mais eram do que almas destacadas pela vontade de Deus e que lhe apareciam como “imagens de homens feitos às pressas”. Assim ele se descreve nesse período: “Sou um

cadáver leproso que carrega um cadáver leproso.” Descrição brilhante, pontua Lacan, “da regressão não genética, mas tópica do sujeito ao estádio do espelho, na medida em que a relação com o outro especular se reduz aqui a seu gume mortal”.¹⁹ Também não faltam nesse período imagens do corpo despedaçado: seus pulmões foram reabsorvidos, seus órgãos genitais liquefeitos, o esôfago e o intestino volatilizados, o osso da calota craniana pulverizado e, mais de uma vez, ele engoliu a própria traqueia.

Por falta de indução significativa da regulação simbólica, Schreber é confrontado com todos os avatares do estádio do espelho, e a tonalidade homossexual é um dos seus efeitos. Uma vez que a ideia de eviração persistia, ele imputava a culpa ao Dr. Flechsig, seu médico. Segundo Schreber, fora perpetrado na origem da história um assassinato de almas, cujo autor, Flechsig, iria fazê-lo passar pelo assassino. No início do delírio, Flechsig tomava conta do céu e subjugava Deus, exigindo de Schreber a transformação em mulher. Flechsig era o único sobrevivente da terra que tinha consistência e, na qualidade de Outro absoluto, vinha efetuar milagres com o corpo de Schreber por meio de um emparelhamento de nervos. Mas essa situação que colocou Schreber numa posição homossexualizante não se constitui como solução, na medida em que não apresentava elementos significantes suficientes para suprir a carência do Nome-do-Pai, ou seja, para formar a metáfora delirante em torno da qual ele pudesse construir um delírio e as coisas readquirirem uma certa consistência.

Schreber: mulher divina

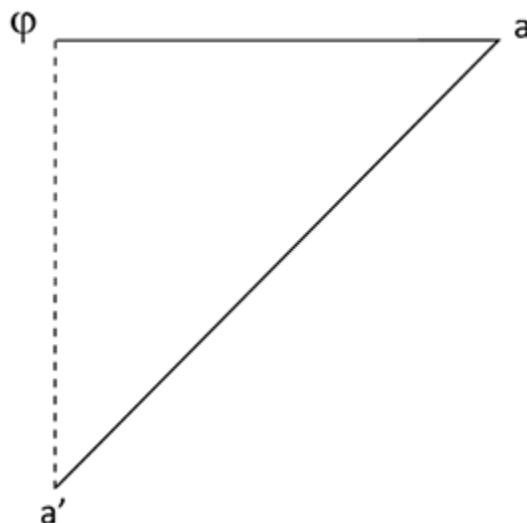
O segundo período do delírio de Schreber é marcado no seu relato quando, após uma revolução nos céus, Deus toma o poder e exige a transformação em mulher para vir gozar de seu corpo, com o objetivo de procriar uma nova raça de homens, parodiando assim o casal derradeiro de sobreviventes da terra. A metáfora delirante *Mulher de Deus* vem, então, suprir o furo no simbólico correspondente à forclusão do Nome-do-Pai, na medida em que ela lhe permite, ainda que assintoticamente, como observa Freud, vir um dia a procriar. Esta metáfora permite apreender que o

significante foracluído no simbólico – o significante da procriação – retorna no real.

A partir do advento da metáfora delirante seu delírio se estabiliza. É o que em psiquiatria se chama de delírio parcial, isto é, um delírio localizado. A partir daí sua relação com o semelhante e com a realidade torna-se possível. Os semelhantes adquirem consistência, não sendo mais “imagens de homens feitos às pressas”. Ele sai do estado catatônico e consegue manejar à sua maneira a ordem simbólica e o faz de tal maneira que, tornando-se seu próprio advogado, escreve suas **Memórias** e faz um apelo à Corte Suprema, conseguindo em 1902 sair do hospício onde se encontrava há nove anos.

O delírio, vindo a suprir a foraclusão do Nome-do-Pai, corresponde à definição de Freud: o delírio é como uma peça que se cola aí onde houve uma falha na relação do sujeito com o mundo da realidade, mundo que, como se sabe, é para o homem estruturado pelo simbólico.

O apelo ao Nome-do-Pai foracluído desfaz o tripé imaginário falo-eu-imagem e abala a identificação pela qual o sujeito assumia de alguma forma o Desejo da Mãe.



“É a falta do Nome-do-Pai nesse lugar que, pelo furo que ela abre no significado, atrai uma certa cascata de remanejamentos do significante de

onde procede o desastre crescente do imaginário até que o nível seja atingido onde significante e significado se estabeleçam na metáfora delirante.”²⁰ O remanejamento do significante pode ser tão importante quanto a formação de uma nova língua cheia de neologismos, como é a “língua fundamental” falada por Deus a Schreber, em que se encontram todos os fenômenos alucinatórios de código e mensagem.

A metáfora delirante é o significante que, tal como o Nome-do-Pai, tem função de ponto-de-basta, induzindo efeitos de significação. Ela introduz uma ordem no significante, permitindo ao sujeito psicótico ter acesso à significação, não fálica.

A operação efetuada pela metáfora delirante não é equivalente à da metáfora paterna que desaloja o sujeito da posição de ser o objeto do Outro, e efetua, assim, a castração simbólica. Mas ela provoca um efeito de amenizar, de temperar o gozo que, de uma certa forma, fica mais localizado, apesar de não barrar completamente o Outro. Este é absoluto e consistente para o sujeito por não conter o significante da lei e a inscrição da falta.

O empuxo-à-mulher

Para Schreber, a questão da transformação em mulher encontra-se desde o início de sua vesânia, quando foi atravessado pela fantasia de ser uma mulher submetendo-se ao coito, na época de sua nomeação para o Tribunal de Apelação. A primeira resposta ao abalo sofrido com a identificação ao falo imaginário foi: ser uma mulher para os homens e, por isso, “por não poder ser o falo que falta à mãe, resta-lhe a solução de ser a mulher que falta aos homens”.²¹ Todo o esforço de seu trabalho delirante consistirá em tomar assento nessa posição de dever ser o falo, e é por isso que Schreber é levado a transformar-se em mulher, devido à equivalência simbólica salientada por Ernest Jones (*girl* = *phallus*).

Desde o início de seu delírio, ele sentia que nervos femininos eram introduzidos em seu corpo, mas só depois ele se convencerá de que as marcas da feminilidade de seu corpo eram devidas ao afluxo de raios divinos. A partir do momento em que Schreber aceita a transformação em mulher, Deus vem visitar-lhe para gozar de seu corpo, e isto devido à

equivalência entre volúpia e beatitude. Como Deus é atraído por tudo o que é feminino, Schreber deve facilitar essa atração, o que é realizado por intermédio de uma prática transexualista. Quando está só com Deus, ele se coloca diante do espelho de peito nu enfeitado com fitas coloridas e sentindo seus seios crescerem e diminuir. Quando Deus se aproxima, seus seios crescem; quando Deus se afasta, seus seios voltam ao normal.

Por não ter acesso ao significante que lhe permitiria situar-se como homem na repartição dos sexos e por dever ser falo, o psicótico é levado a situar-se do lado da mulher. Isto é o que Lacan caracterizou como o “efeito empuxo-à-mulher” da psicose.²² Schreber, enquanto objeto do gozo do Outro, reproduz de forma analógica o bebê identificado com o falo, com o objeto de desejo da Mãe. Trata-se de mera analogia, insisto, porque na psicose não há processo de Édipo. Na situação de trazer para si a posição do falo, isto é, do significante que atribuiu a significação, Schreber constrói o mundo por intermédio dessa teodiceia delirante onde ele é o centro de toda significação. Isto nos permite apreender o caráter megalomaniaco da psicose: o sujeito se identifica com o significante que atribui todas as significações aos significantes.

1 Vide capítulo “Foraclusão e Descrença”.

2 Vide capítulo “A Psicose do Homem dos Lobos”.

3 Cf. LACAN, J. L'instance de la lettre ou la raison depuis Freud. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.

4 LACAN, J. **Télévision**. Paris: Seuil, 1974. p. 51.

5 LACAN, J. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.

6 FREUD, S. O Ego e o Id. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XIX. p. 4.

7 LACAN, J. Le stade du miroir..., p. 94.

8 Cf. LACAN, J. La signification du phallus. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.

9 Cf. LACAN, J. D'une question préliminaire a tout traitement possible de la psychose. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.

10 LACAN, J. **Écrits**. Paris: Seuil, p. 578.

11 Miller, J.-A. Suplemento topológico a “De una cuestion preliminar...”, *Matemos I*. Buenos Aires. Manantial, 1987. p. 140.

12 Cramer, A. A propos des hallucinations chez les sourdes-muets malades mentaux. **Analytica 28**. Paris: Navarin, 1982. p. 21.

- 13 *Vide* maiores desenvolvimentos sobre o Outro na psicose nos capítulos “O Outro de Schreber”, “O Gozo na Psicose” e “Da Esquizofrenia à Paranoia”.
- 14 *Vide* o capítulo “Que Realidade para o Louco?”.
- 15 FREUD, S. Conferências introdutórias à psicanálise. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1987, vol. XV.
- 16 LACAN, J. La chose freudienne. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966. p. 431.
- 17 *Vide* o capítulo “Tratamento Psicanalítico da Psicose”.
- 18 Sobre o assunto, ver o capítulo “O Outro de Schreber”.
- 19 LACAN, J. D’une question préliminaire..., p. 569.
- 20 LACAN, J. Op. cit. p. 577.
- 21 LACAN, J. Op. cit. p. 566.
- 22 LACAN, J. L’Étourdit. **Scilicet 4**. Paris: Seuil, 1973. p. 22.

II

O OUTRO DE SCHREBER

A particularidade de o psicótico revelar, embora de forma distorcida, aquilo que o neurótico conserva em segredo¹ é o que permitiu a Freud no caso Schreber analisar o escrito de um indivíduo que jamais vira. Na psicose é a própria estrutura da linguagem do inconsciente que é revelada, e o Outro do sujeito aparece desvelado, consistente e absoluto. Tal é o caso do Outro de Schreber – esse Deus feito de linguagem e gozo.

O Nome-do-Pai no lugar do Outro

Para todo e qualquer sujeito o Outro é o tesouro de significantes, e como tal é prévio, já é dado antes mesmo do advento do sujeito. Para a criança este lugar do Outro é inicialmente ocupado pela mãe. Para que o indivíduo possa apropriar-se dos significantes e exercer uma função de sujeito na ordem simbólica é necessário haver inclusão do significante da lei (o Nome-do-Pai) no Outro. Lacan resume o Édipo freudiano através da fórmula paterna em que o Nome-do-Pai substitui o Desejo da Mãe com o qual a criança se identifica como sendo o seu objeto. Trata-se da simbolização da presença-ausência da mãe representada pelo jogo do *fort-da* descrito por Freud em “Além do princípio do prazer”. O resultado é a inclusão do Nome-do-Pai no Outro e o acesso à significação fálica que permite ao sujeito dar significação aos seus significantes e situar-se como homem ou mulher na separação dos sexos. Uma perda de gozo é concomitante à operação da metáfora paterna que corresponde à instauração da lei simbólica. A introdução do Nome-do-Pai no Outro barra o acesso do sujeito ao gozo, e o

sujeito não poderá mais ser objeto de gozo do Outro, a não ser em sua fantasia.



Daniel-Paul Schreber (1842-1911)

A lei simbólica promovida pelo Nome-do-Pai se distingue da lei do supereu. Este é algo como a lei, mas uma lei sem dialética, e que “pode ser reconhecido no imperativo categórico com sua neutralidade nociva” (...).² O supereu, portanto, não legaliza nada, e impõe regras, ou melhor, o supereu vocifera ordens, pois é uma instância vocal, a voz da consciência. A lei

insensata do supereu é também a destruição da própria lei, pois o supereu priva a lei de seu sentido normativo.

Dada a equivalência efetuada por Freud entre o pai da horda primitiva e o supereu, podemos aproximar a lei insensata do supereu do gozo supremo do pai onipotente. Em “Totem e Tabu”, Freud ressalta a importância do assassinato deste pai para que todos possam ter relações sexuais com as mulheres, mas o pai morto levou consigo a chave do gozo supremo. O advento do Nome-do-Pai como significante no Outro é o efeito dessa morte que permite ao menino conservar seu pênis investindo-o da significação fálica, ou seja, aceder ao gozo sexual, gozo fálico, que se diferencia do gozo de Outro não barrado. Com a morte do pai, o gozo do Outro está perdido para sempre, sendo inacessível ao sujeito. Ele está barrado pela presença do Nome-do-Pai, significante do assassinato primitivo. Se o pai gozador é o supereu, o que ele ordena se origina, segundo Lacan, no apelo ao “gozo puro”, isto é, a não castração.³ Assim, ele exprime a ordem impossível de satisfazer: “goza!”. O supereu corresponde então ao Outro não castrado, todo-poderoso, que impõe a lei de seu capricho podendo ser identificado com a figura arcaica da mãe: o Outro absoluto que dita à criança sua lei cega. O supereu corresponde ao Outro não barrado, lugar onde se situa a mãe para a criança pequena. Lacan assinala que a observação das crianças nos revela a aparição do supereu em um “estádio tão precoce que ele parece contemporâneo, senão até mesmo anterior à aparição do eu”.⁴ O supereu é o Outro sem a inscrição da castração, o Outro que não contém o Nome-do-Pai.

O “Nome-do-Pai”, diz Lacan, “é o significante que no Outro, enquanto lugar do significante, é significante do Outro enquanto lugar da lei”.⁵ Essa dupla significação do Outro nos permite situar a distinção entre Nome-do-Pai e supereu.⁶ O Outro *como lugar do significante* pode ser referenciado ao supereu na medida em que o significante por si só comanda, sendo essencialmente oracular. O supereu é essencialmente uma instância de comando vocal, comandando através de uma cadeia de significantes que, insistindo, legisla. O Outro *como lugar da lei* contém o Nome-do-Pai, e daí instaura uma lei que ordena o mundo do sujeito, legalizando suas relações pela castração, isto é, a função fálica.

Para o sujeito que atravessou a epopeia edipiana, ou seja, para todo neurótico, o Outro é barrado (A) pelo fato de conter o significante da castração. O Outro do neurótico é inconsistente e se manifesta somente através das formações do inconsciente – sonhos, lapsos, jogos de palavras – evidenciadas por Freud. É o que Lacan formulou como: “o inconsciente é o discurso do Outro”. Esse Outro é o lugar do pacto da fala, portador do significante da lei simbólica – o Nome-do-Pai – que barra o gozo da mãe e a impede de considerar a criança como seu objeto. O Outro do neurótico é, portanto, esvaziado de gozo através da operação da metáfora paterna. A consequência da castração simbólica é uma perda de gozo que no neurótico se torna um gozo localizado, correlacionado a um objeto, o objeto *a* causa do desejo.

Psicose

Lacan colocou em evidência o problema fundamental da psicose, ou seja, a forclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro. O Nome-do-Pai não se acha aí, há um buraco na ordem simbólica do sujeito psicótico. O fenômeno psicótico é o efeito da emergência na realidade de um chamado a uma significação à qual o sujeito não pode responder na medida em que esta jamais fez parte da sua estrutura.

Em seu artigo “Neurose e psicose” Freud diz que o delírio se encontra aplicado como um remendo no lugar em que originalmente apareceu uma fenda na relação do sujeito com o mundo externo.⁷ A carência no simbólico do Nome-do-Pai corresponde a esta fenda na realidade do sujeito psicótico que é preenchida pelo delírio. A forclusão do Nome-do-Pai na psicose põe em causa toda a cadeia de significantes que assume, então, sua independência e se põe a falar, à revelia do sujeito. A lei do significante exercerá seus efeitos sobre este e o fará falar numa língua por ele ignorada. As alucinações objetivam o sujeito numa linguagem sem dialética que se impõe sem cessar. “O sujeito é antes falado do que fala: reconhecemos aí os símbolos do inconsciente sob formas petrificadas.”⁸ O sujeito, entretanto, não os assume nem os reconhece, ele não é senão testemunho de seu inconsciente. O Outro como portador da lei está excluído na psicose e o

sujeito se vê confrontado com o Outro absoluto que manda no sujeito: “seja isto, não seja aquilo”.

O sujeito psicótico é objeto do Outro e se encontra assim à mercê da onipotência deste e de seus imperativos. O psicótico só pode ver o Outro na sua relação com o significante, o que o submete a um discurso indefinidamente vazio de sentido. Se o lugar do Outro vem a ser ocupado por um personagem que suporta as identificações imaginárias do sujeito, o psicótico o perceberá com medo, agressão e rivalidade. Assim, o personagem inicialmente idealizado torna-se aquele que o observa, dá-lhe ordens e o submete ao seu querer. O sujeito é perseguido pelo supereu personificado.

Mesmo quando se torna impossível para o sujeito efetuar uma identificação de ordem simbólica com o pai, ainda lhe sobra a possibilidade de identificação com sua imagem. Esta identificação não engendra uma dialética, mas permite ao sujeito apreendê-lo no plano imaginário, já que a imagem do pai lhe serve de modelo de alienação especular.⁹ A imagem do pai fornece ao sujeito subsídios para formar um ideal do eu, apesar de incompleto por carecer de sua função simbólica, e confere também o anjo do pai ao supereu, sempre prestes a se revelar para o sujeito. Para Lacan, todavia, o pai que interessa para a compreensão da psicose é menos o pai da realidade, suporte da identificação imaginária do sujeito, do que o pai como metáfora da função paterna, ausente na psicose.

A forclusão do Nome-do-Pai no Outro, colocando todo o conjunto de significantes do sujeito em causa, tem como efeito os distúrbios de linguagem que caracterizam a psicose, em que significante e significado aparecem radicalmente separados. O Outro na psicose não é o lugar da lei simbólica mas se desvela em sua estrutura de linguagem como o lugar do significante.

Schreber e seu Outro

A constituição do Outro de Schreber, seu Deus, é concomitante à construção da metáfora delirante de “Mulher de Deus” que vem suprir a forclusão do Nome-do-Pai. É em torno dessa metáfora que Schreber

construiu sua ordem delirante: a erotomania divina. Uma vez estabelecido, o delírio lhe permite percorrer no real o caminho de ser pai, até então impossível ao nível simbólico devido à carência do significante da paternidade. Seu delírio demonstra o traço característico da produção psicótica evidenciado por Lacan: o que está foracluído no simbólico retorna no real.

Pequeno Flechsig

Em seu delírio anterior ao advento da metáfora delirante “Mulher de Deus” que constitui Deus como o Outro, Schreber passa por um período, “o tempo sagrado”, em que é vítima de uma conspiração dirigida por Flechsig, seu médico. Essa conspiração tinha por objetivo, segundo o que escreve em suas “memórias”, confiar-me a um homem de tal modo que minha alma lhe fosse entregue, enquanto meu corpo (...) devia ser transformado em corpo feminino e como tal entregue ao homem em questão para fins de abusos sexuais, devendo no final ser “deixado largado” e, portanto, abandonado à putrefação¹⁰ [M.56]. Nessa época, Flechsig era seu único inimigo, pois todas as outras pessoas não passavam de “imagens de homens feitos às pressas”. Assim, Flechsig se erigia como a alteridade absoluta de consistência única de quem Schreber era objeto e vítima de suas intenções impuras. Só mais tarde em seu delírio será imposta a ideia de que Deus era cúmplice dessa conspiração.

Antes do desencadeamento de sua psicose, o professor Flechsig, cuja eloquência causara profunda impressão em Schreber, era por este investido de uma idealização imaginária patente. Segundo Freud, o perseguidor foi amado e venerado, sendo a soma de regressão que caracteriza a paranoia medida pelo caminho que a libido deve percorrer para retornar da homossexualidade sublimada ao narcisismo.¹¹ Flechsig, em posição de ideal do eu, será levado a ocupar a posição do duplo especular de Schreber dentro de um campo de agressão erotizada. Essa relação de espelhamento próprio ao narcisismo é caracterizada pelo investimento da imagem, desdobrada em eu-outro, em seu duplo. Como Freud bem observa, Schreber declara estar convencido de que o médico que o influencia teve as mesmas

visões e as mesmas revelações que ele tivera. Trata-se, porém, de uma imagem intrusiva que o dilacera: a alma de Flechsig transformada numa bola voluminosa havia sido catapultada no ventre de Schreber. Mas a influência exercida por seu médico com seu caráter de alteridade absoluta mostra que Flechsig é também a personificação do supereu que comanda Schreber.

Flechsig, vindo situar-se no lugar do outro de Schreber para fins de abusos sexuais, instaura-o como objeto de seu gozo numa situação homossexualizante, o que era contra a “Ordem do Mundo” e provocava no presidente vivos protestos de indignação. Uma vez que a identificação com o sexo masculino não podia ser sustentada por nenhuma referência ao significante do pai, ele recorre a clichês, apelando à “bravura viril”. Nesta situação, a transformação em mulher – vetor da construção delirante – não é possível, na medida em que Schreber quando mulher será submetido aos homens, isto é, será puta.

Por falta de indução significante de uma metáfora delirante que pudesse levar Flechsig a suprir a forclusão do Nome-do-Pai, este não consegue personificar definitivamente o Outro de Schreber, como atestam as vozes: “Pequeno Flechsig”. Com o passar do tempo, a inteligência da alma de Flechsig (...) “foi se perdendo cada vez mais, de modo que agora, de um tempo para cá, mal deve existir um ínfimo resto de consciência de identidade” [M.124]. O professor Flechsig não poderia efetivamente ocupar por muito tempo o lugar de Outro absoluto, pois por trás dele havia um Outro, sede da linguagem: Deus.

“... e o Verbo era Deus”

Para Schreber, além da língua utilizada pelos homens, existe também a “língua dos nervos”, da qual o ser humano sadio não tem conhecimento. Mas ele tem esse conhecimento porque seus nervos são sensíveis aos nervos de Deus: os raios divinos, cuja natureza implica que devem falar.

A “língua fundamental” utilizada por Deus é um “(...) alemão arcaico, mas ainda vigoroso, que se caracteriza principalmente por uma grande riqueza de eufemismos” [M.13]. Essa língua particular de Schreber faz valer uma relação especial entre significante e significado, o que denota a

disfunção da ordem simbólica: o inconsciente está do lado de fora, ele é esta língua fundamental, o discurso de Deus – seu Outro.

Flechsig, entretanto, tendo assujeitado Deus, tinha o poder de gozar dos raios para seu proveito, e isso lhe conferia o título de “Führer dos raios”. Seguindo o exemplo de Flechsig, todas as almas que apareceram para Schreber durante o período do cataclisma imaginário se dirigiram a ele como vozes. Elas continham formulações categóricas como imperativos do supereu que exprimiam regras de conduta: “Não pensar em certas partes do corpo”; “não à primeira solicitação”; “uma ação começada deve ser terminada” [M.164].

Deus está atrás de tudo isso. Velado, mas presente como fonte do significante, pois se as almas têm caráter vocal é devido à sua relação com Ele. Segundo Schreber, Deus era a instância para a qual “todas as almas individuais pareciam servir de postos avançados” [M.51]. Para Schreber, Deus é linguagem.

Deus pairava sobre os vestíbulos do céu (almas que, depois de se terem fundido com outras almas, se integravam em unidades de ordem superior para fazerem parte integrante de Deus) e sobre os reinos divinos anteriores que apareceram em meados de março de 1894. Em julho de 1894, estes últimos desapareceram e os reinos divinos posteriores, identificados com o próprio Deus, apareceram sob a forma de Ahriman (Deus inferior) e Ormuzd (Deus superior). Nessa época, Schreber fora transferido da “cozinha do diabo” (sanatório do Dr. Pierson) para Sonnenstein, sanatório de Pirna. Logo a partir das primeiras semanas ele ficou convencido de que ocorreram mudanças importantes no sol. Isto mostra a incidência do significante no sujeito com sua característica de imposição de uma significação no real: por estar em Sonnenstein ou pedra do sol, este dá a forma aos ouropéis de Deus.

É nessa época que Schreber tem uma intuição delirante. No meio da noite, Deus se faz visível ao seu “olho espiritual” e lhe vocifera: *Luder* (Putá).¹² Desta vez, trata-se de uma fala autêntica e não de frases decoradas, o que significa a expressão de cólera e do poder divinos dirigidos a alguém que Deus quer destruir [M.136]. O Outro absoluto faz sua aparição trazendo um significante que Schreber pode significar; daí Lacan dizer que se trata de uma intuição metafórica. Graças à autenticidade da fala divina, sua aparição

não lhe dá medo. Apesar dos insultos contidos nas palavras, Schreber diz que o “efeito produzido sobre seus nervos foi benéfico”. No dia seguinte, Ormuzd aparece para ele como um “sol rodeado por um mar de raios prateados que (...) recobria aproximadamente a sexta ou oitava parte do céu” e também lhe dirige a palavra. A partir de então, Schreber identifica o sol com Deus. Esses fenômenos duram alguns dias, após os quais “as conversas das vozes voltaram a ser um leve sussurro”. Eis aqui um significante que fez a prova de sua existência no real como capaz de engendrar efeitos de significação. O fenômeno de intuição metafórica irrompe sem que uma ordem delirante propriamente dita tenha sido estabelecida.

Esta época é marcada por uma mudança na “política” dos raios em relação a Schreber. Sua situação quanto à transformação em mulher se radicaliza: ele não pode admiti-la, posto que continua ligada aos abusos sexuais dos homens e, ao mesmo tempo, fora decidido que ele deveria permanecer do lado masculino “(...) não para me restituir a saúde e sim para destruir meu entendimento ou me transformar num idiota” [M.129]. Temendo por sua virilidade, passou a temer também por sua razão. Nesse momento aparece o sistema de anotação pelos raios. Todos os seus pensamentos são anotados, e quando ele tem um pensamento que já ocorrera antes, ouve: “Isso nós já temos” [M.132]. Encontramos aqui mais uma vez o caráter do supereu como observador que, como disse Lacan, “vê tudo, ouve tudo e anota tudo”.¹³ O Outro está sempre de olho.

Schreber, percebendo que sua ligação com os raios divinos se tornara há muito tempo indissolúvel, começa a preocupar-se com um eventual desligamento de Deus de seu corpo. Ele se encontra literalmente ligado ao Outro através dos nervos – materialização do significante no real. Fios de raios zarpam telefonicamente em direção à sua cabeça atraídos por seus nervos e inundando-o de volúpia d’alma [M. 315-317]. A característica de exterioridade da linguagem para o psicótico assim como o poder de comando do significante são desse modo revelados em sua descrição: “Por influência dos raios, meus nervos são induzidos a vibrações que correspondem a certas palavras humanas e cuja escolha, portanto, não depende de minha própria vontade, é simbólico de uma influência externa exercida contra mim” [M.-216].

“O sistema de não falar-até-o-fim” induzia nos nervos de Schreber pedaços de frases: “conjunções isoladas ou locuções adverbiais destinadas a introduzir orações secundárias, deixando aos meus nervos a tarefa de completar as orações secundárias com qualquer conteúdo que satisfaça o espírito pensante”. Vários exemplos desse fenômeno são referidos no capítulo XVI de suas memórias. Assim, quando ouvia “falta-nos agora”, seus nervos completavam: “O pensamento principal, isto é, nós, os raios, não temos pensamento.” O “sistema de não-falar-até-o-fim” mostra que por falta do significante Nome-do-Pai, ponto de basta da significação, a cadeia de significantes é quebrada no ponto do “pensamento principal” que podia atribuir-lhe um sentido. Isto leva o próprio sujeito a buscar o sentido através de um complemento compatível com sua ordem delirante. Consequentemente, essas palavras continuam a irromper – “Por que, por que eu, seja então”, mas Schreber não se dará mais ao trabalho de buscar seu sentido com uma complementação significativa.

O responsável por todos esses fenômenos de código e mensagem é Deus, esse Outro detentor do tesouro de significantes que submete Schreber à lei de sua insensata fala: “(...) é o próprio Deus distanciado que provoca as perguntas absurdas (...)”; “(...) foi ele próprio quem determinou toda a linha de orientação da política dirigida contra mim e organizou, relacionados com ela, os sistemas de anotação, do não falar-até-o-fim, da ligação às terras (...)” [M.264].

Outra mudança importante após a intuição consiste no fato de que as vozes são reduzidas a uma “cacofonia de conversas fastidiosas”. O caráter revelatório das vozes dá lugar a um palavrório de repetições e refrãos. Uma das fórmulas das vozes mostra o vazio enigmático da significação: “Todo o absurdo se anula.” Apesar da falta de sentido, Schreber as ouve incessantemente. O caráter permanente e indissolúvel da ligação dos nervos de Deus sobre seu corpo impõe-lhe a recepção constante de sua fala. Quando Deus se afasta levando consigo o palavrório fastidioso, produz-se em Schreber o “milagre dos urros”: ele sente uma dor como se a cabeça se estendesse devido ao arrancamento de um fragmento ósseo de seu crânio e por influência divina é levado a urrar, como se devesse pelo urro manter a presença do significante. Cada vez que Deus se afasta, ele é “deixado

largado”; quando o Outro o abandona, deixando-o para lá, produz-se uma verdadeira decomposição do significante.

O progressivo esvaziamento de sentidos das falas divinas e a diminuição concomitante dos “milagres” sofridos por Schreber são o preâmbulo do ponto de virada em sua história de vida – o momento em que decide aceitar a eviração. Esse momento constitui a porta de entrada do segundo período de seu delírio em que retorna a sua vida trivial, rotineira, voltando ao convívio social. Novembro de 1895: aos 53 anos, e chegando à idade e ao mês do falecimento do pai, Schreber decide aceitar a transformação em mulher para dar à luz, pela fecundação divina, a uma nova raça de homens.

Quando do encontro com o significante do pai morto, todo o aparelho significante é posto em jogo: haverá então deflagração, despedaçamento e mobilização do significante no sentido de permitir a reconstrução do mundo através da elaboração de significação em torno da metáfora delirante que virá ocupar o lugar do Nome-do-Pai foracluído, estabilizando a posição do delírio. Podemos supor que o fato de atingir a idade da morte de seu pai, no mês de seu falecimento, permitiu uma ordenação simbólica através de um novo significante – “Mulher de Deus” – capaz de fazer valer uma lei radicalmente nova onde não havia nenhuma. Ser transformado na Mulher de Deus, ter relações sexuais com Ele e conceber, imitando a Virgem Imaculada, uma nova raça de homens, permite a Schreber efetuar a operação de ser pai por intermédio do processo delirante. De puta a virgem torna-se pai.

A partir da aceitação da eviração, as vozes divinas tornam-se “imbecilidades neutras”. Seu conteúdo não é mais de injúrias e vitupérios mas “pensamentos-de-não pensar-em-nada”.

À medida que seu delírio vai se estabilizando graças ao efeito induzido pela metáfora delirante Mulher de Deus, os fenômenos do significante vão cedendo lugar à manifestação da ordem da eretomania, concomitante à localização do gozo no Outro. O Deus da linguagem dá lugar ao Deus do gozo que faz sua irrupção no real.

Deus é gozo

O processo delirante consiste na circunscrição do gozo por intermédio de sua localização no lugar do Outro,¹⁴ definindo o delírio por uma das formas da paranoia descritas por Freud. No caso Schreber, essa localização do gozo é realizada graças ao advento da metáfora delirante Mulher de Deus, que situará Deus como a alteridade gozosa absoluta. Trata-se pois de uma erotomania divina. Deus o ama gozando de seu corpo.

A ideia de transformar-se em mulher é o que marca o início de seu surto: após sua nomeação como presidente da Corte de Apelação de Dresden, Schreber passa por um período de intensos distúrbios do sono, sendo um dia atravessado pela fantasia de ser uma mulher submetendo-se ao coito. Esta ideia passará do plano imaginário ao real, realizando-se desta feita em seu próprio corpo. Em suas memórias, ele escreve que nervos femininos já vinham se introduzindo há muito tempo em seu corpo, denunciando assim que o processo de eviração já começara. São as sensações voluptuosas induzidas por esses nervos em Schreber – “volúpia d’alma” – que lhe permitem atrair os raios divinos. Essa particularidade dos raios divinos de Schreber de serem, ao mesmo tempo, sexo e linguagem, denota a relação de equivalência na psicose entre o gozo e o significante. Trata-se do aparecimento no real da voz enquanto objeto *a*. Diferentemente da neurose, na psicose não há extração do objeto *a* mais-de-gozar, do campo do Outro. Isso acarretará sua multiplicação e surgimento no real, quer na qualidade de olhares que observam e vigiam o sujeito, quer na qualidade de vozes que a ele se dirigem. Como diz Lacan, a paranoia é uma “voz que sonoriza o olhar que nela é prevalente”,¹⁵ como podemos apreender, por exemplo, no “sistema de anotações” de Schreber.

O desmoronamento da realidade para Schreber, concomitante à eclosão das vozes alucinadas, é desencadeado quando, já internado por insônia, sua mulher parte subitamente em vilegiatura. Sem o suporte imaginário da presença de sua mulher, destacado por Freud como papel protetor contra a homossexualidade, Schreber, na noite de 15 de fevereiro de 1894, é invadido por um gozo infinito – traduzido por diversas ejaculações. A partir desta noite, Schreber entra no crepúsculo do mundo, onde não há mais ser vivo nenhum. Até mesmo sua mulher não passa de “uma imagem humana feita às pressas”. Surgem então as vozes que não cessarão mais de falar,

principalmente sobre a necessidade da eviração para alguém que, como ele, entrou em relação ininterrupta com os nervos divinos. Doravante seu corpo será tomado por um gozo, até então desconhecido, qualificado de feminino: a “volúpia d’alma”. Trata-se da manifestação no real de seu corpo da presença excitada de “nervos femininos”, que têm o poder de atrair os raios divinos. Inicialmente, os raios não consentiam em aproximar-se, pois a atração conduzia ao seu aniquilamento. Mas depois, quando os raios se afastavam, Schreber era “deixado largado”, o que significava ser usado como uma puta ou ser morto e, em seguida, virar imbecil pela destruição de sua inteligência.

A volúpia d’alma, apesar de volúpia, não comporta segundo Schreber nenhuma estimulação sexual (ligada a um órgão específico), espalhando-se por toda a superfície do corpo – sensação própria às mulheres, diz ele. A volúpia d’alma é a versão schreberiana de um gozo não correlato ao falo, daí ser identificado como gozo feminino. A volúpia d’alma e a ideia de eviração caracterizam em Schreber o que Lacan nomeou de “efeito empuxo-à-mulher da psicose”.¹⁶

Trata-se do efeito de feminização provocado pela identificação de psicótico com o falo da mãe. Por falta do falo enquanto significante que permite ao sujeito situar-se na partilha dos sexos, o psicótico não pode dar significação de virilidade ao seu pênis, sendo este apenas um pedaço de carne que, no caso de Schreber, tende a esfacelar-se diversas vezes no real [M.149]. Ele é levado à feminização por sua identificação imaginária com o falo, uma vez que as mulheres são mais apropriadas a representá-lo imaginariamente, como mostrou Fenichel com a proposta *girl* = *phallus*. “É por dever ser o falo”, diz Lacan, “que o paciente é levado a ser uma mulher”.¹⁷

No primeiro tempo do delírio schreberiano, quando Flechsig subjugava os raios divinos, a transformação em mulher se encontrava correlacionada à posição de puta, isto é, ser a mulher que falta aos homens. Posição ultrajante que provoca no sujeito protestos veementes. Nesse tempo, Schreber não apenas era vítima do processo de feminização que se iniciava mas também de todos os “milagres” que Deus realizava em seu corpo: despedaçamento de membros, esfacelamento de órgãos, liquefação dos genitais, cadaverização, fenômenos que testemunham a incidência do gozo do Outro,

mortífero e destruidor, com todas as suas características – dilaceramento e angústia avassaladora – de um para-além do princípio do prazer. Trata-se de um gozo anárquico, caótico sem regulação alguma pelo sujeito.

O trabalho do delírio consistirá em impingir uma lei a esse Outro despótico, trazendo uma regulação ao seu gozo. Já que Deus nada entende do ser humano vivo, caberá a Schreber ser o mediador entre Ele e os homens. Em contraposição à volúpia d'alma, gozo do Outro sem lei que se opunha à Ordem do Mundo, desponta no horizonte de Schreber um Outro gozo válido e legal: a beatitude, que consiste “em um estado de gozo ininterrupto associado à contemplação de Deus” [M.16]. Trata-se de um estado de inebriamento no gozo obtido pelas almas após a morte que representa a felicidade suprema.

Schreber só decide aceitar a eviração porque esta lhe permitirá que a fecundação pelos raios divinos dê origem a uma nova raça de homens. Trata-se para ele de um sacrifício em benefício da humanidade, cujo caráter é situado por Freud no registro da megalomania. Porém, é um sacrifício do qual ele não pode escapar, pois trata-se de um imperativo da Ordem do Mundo [M. 177]. Ele sacrifica o ideal da virilidade pelo ideal de redenção através do qual garantirá a lei e o bom funcionamento do universo.

Em novembro de 1895, Schreber decide aceitar a eviração: “Gostaria de ver qual o homem que, tendo de escolher entre tornar-se um idiota com aparência masculina ou mulher de espírito, não preferiria a última alternativa” [M. 178]. A partir de então, Schreber carrega o estandarte da feminilidade, dando-se conta de que qualquer objeto de ambição masculina lhe fora subtraído. Seu objetivo será, a partir de então, manter a própria existência do mundo: “Fica fora de dúvida que toda a situação em que Deus se pôs em relação à nossa terra e à humanidade que vive nela se baseia nas relações particulares entre Deus e a minha pessoa” [M. 292]. Mantendo-se na posição do falo da mãe, ele traz para si mesmo o significante capaz de dar significação, conferindo ao seu delírio o caráter megalomaniaco, pois é ele quem significa o mundo, dando-lhe consistência de vida “(...) sou o ser único em torno do qual tudo gira, ao qual tudo deve-se referir” [M. 262].

Após a decisão de aceitar a eviração, a volúpia d'alma torna-se tão intensa que os raios divinos começam a tomar gosto pela penetração em seu

corpo. Schreber está convencido de que seu corpo apresenta as marcas da feminilidade resultante do afluxo dos raios divinos. Esses sinais obedecem a uma periodicidade correspondendo ao vaivém de Deus: quando Deus está presente, seus seios aumentam, quando ele vai embora, eles achatam. Como “tudo o que é feminino exerce uma atração sobre os nervos de Deus”, Schreber tem por dever fazer “com que os raios divinos tenham do modo mais contínuo possível a impressão de uma mulher que se regala do gozo voluptuoso” [M. 281]. Quando está a sós com Deus, ele permanece diante do espelho seminu, enfeitado com acessórios femininos. A imagem do próprio corpo no espelho, totalizante e unificante, exclui a falta, podendo então representar para o sujeito o falo imaginário da mãe. Nesse transexualismo praticante, Schreber goza narcisicamente de sua imagem de mulher para o Outro, realizando o empuxo-à-mulher: trajado de mulher, ele vê seu corpo feminilizar-se diante desse Outro do espelho que é Deus. Ele é a mulher de Deus, e Deus o ama gozando do seu corpo. Na erotomania amor é gozo do Outro.

Para Schreber, os limites da volúpia deixaram de existir: ele se banha num gozo infinito. A volúpia é um dever que se tornou o sinônimo de beatitude. Volúpia pia. O gozo do Outro não é mais totalmente sem lei, pois a beatitude é permitida, ou melhor, imposta – o que lhe obriga ao culto à volúpia e à militância da feminilidade.

O culto à volúpia imposto nada tem de sexual no sentido de relação entre sexos: trata-se de um gozo além do sexo, que consiste em “(...) que represento a mim mesmo como homem e mulher numa só pessoa, consumando o coito comigo mesmo, realizando comigo mesmo certas ações que visam a excitação sexual, ações que de outra forma seriam consideradas indecorosas, e das quais se deve excluir qualquer ideia de onanismo ou coisas do gênero” [M. 282]. A militância da feminilidade é assim descrita pelo Dr. Weber em seu relatório: “Basta indicar ainda que a peculiar orientação patológica do doente, na face bem barbeada, no seu gosto por objetos de toalete feminina, por pequenas ocupações femininas, na tendência a se desnudar e a se observar no espelho, enfeitar-se como uma mulher com fitas e galões coloridos (...)” [M. 388]. Essa prática transexualista é efetuada como condição de gozo. O Deus de Schreber encarna o imperativo do Outro

não barrado do gozo absoluto. A ordem do supereu se efetiva: goza! “Deus exige um gozo contínuo (...) é meu dever proporcionar-lhe este gozo, na forma de um abundante desenvolvimento da volúpia d’alma” [M. 283]. Ao imperativo do gozo, Schreber aquiesce realizando o impossível.

Efeito do delírio

Após o advento da metáfora delirante “Mulher de Deus” há uma transformação do gozo. A aceitação da eviração tem como efeito a temperança do gozo do Outro, que deixa de ser avassalador e angustiante para tornar-se moderado, ao alcance do sujeito que dele poderá tirar proveito para si. Obedecendo ao imperativo do gozo do Outro, uma parte de gozo sensual lhe é oferecida e o gozo torna-se regozijante [M. 283]. O gozo já não se encontra à mercê do capricho do Outro, pois o sujeito nele toma parte. É através da prática transexualista que Schreber pode regular o gozo do Outro, graças ao seu poder de atração travestido de mulher. A localização do gozo no lugar do Outro através dessa prática é correlata à posição do sujeito de “Mulher de Deus” enquanto aquele que sustenta um *Ersatz* de lei que ele impinge ao Outro. Só através de sua relação com Schreber é que Deus poderia recobrar a faculdade de cumprir as tarefas que lhe são incumbidas pela Ordem do Mundo.

Schreber, no entanto, não é totalmente senhor da situação: quando não cultiva a feminilidade, deve pensar o tempo todo para manter a presença de Deus, do contrário este o abandona e ele é “deixado largado”. A alternância aproximação/afastamento de Deus reproduz a situação de *FORT-DA* da simbolização primordial, demonstrando que Deus para Schreber vem ocupar o lugar inicialmente ocupado pela mãe. A metáfora delirante tem por meta estabilizar essa oscilação divina, dado que é Schreber quem, de uma certa forma, regula o vaivém.

O trabalho do delírio até a construção da metáfora delirante dirige-se no sentido de produzir um substituto do falo – a mulher – e um substituto da lei – a Ordem do Mundo. Graças à metáfora delirante, Schreber pode situar-se como sujeito: Mulher de Deus e garante da lei. Esses dois elementos que fundam sua posição de sujeito opõem-se à ameaça fundamental de ser “deixado largado”: situação que designa a posição primária que Deus

assinala para Schreber – a de objeto *a* em sua vertente de dejetivo. Enquanto objeto mais-de-gozar, ele é a “causa de desejo” de Deus que, por seu intermédio, tem acesso a um gozo do corpo humano até então desconhecido. Sua posição de sujeito enquanto “A Mulher” permite-lhe que uma parte de gozo sensual lhe seja atribuída quando de seu comércio com Deus.

A relação de Schreber com Deus não é uma união do ser com outro ser, mas, como o nota Lacan, uma mistura.¹⁸ As faculdades visuais divinas reduzem-se a seu campo visual: ele é o olho de Deus [M. 322]. Quando a massa do conjunto dos nervos de Deus está em estado de repouso, ela nada tem a dizer que não seja o que se lê nos pensamentos ainda não desenvolvidos do presidente [M. 291]. Não há separação entre o sujeito e o Outro, a tal ponto que Schreber se interroga sobre o que acontecerá com Deus após sua morte.

O advento da metáfora delirante tem como função suprir o Nome-do-Pai foracluído do simbólico. Devido a esse suprimento, Schreber se restabelece sob a forma de estabilização de seu delírio. Seu mundo não é mais um aglomerado de imagens vazias. A indução do significante permite-lhe instituir uma ordem, apesar de delirante, e reconstruir o mundo. Sua relação com a realidade e com o semelhante torna-se possível: ele retorna ao convívio dos homens que readquirem consistência e vivacidade. A metáfora delirante induz à localização do gozo na prática transexualista transformando o delírio anárquico em ordenado e circunscrito, o que em psiquiatria é denominado delírio parcial. O advento da metáfora delirante “Mulher de Deus” permite-lhe mover-se na ordem simbólica: ele escreve suas memórias e apela para a corte para obter autorização de sair do hospício e recuperar seus bens. Advogando sua causa sem renegar seu gozo divino, o presidente Schreber ganha o processo. Em 1901, volta à casa.

O delírio de Schreber inventa a mulher que não existe, pois não há significante que a designe, podendo ser apenas referenciada à falta fálica. Como sujeito, Schreber vem subjetivar o que não é subjetivável: a posição feminina. Se ele chega a aceitar a posição de ser a “Mulher de Deus” é porque esta lhe permite sustentar o significante “Mulher”. A incidência do significante “Mulher de Deus” tem como efeito a restauração do imaginário. A Mulher enquanto Nome-do-Pai tem a função de amarração, de ponto-de-

basta, permitindo ao sujeito dar significação aos seus significantes e daí reconstruir o mundo por intermédio da significação delirante.

Desde o momento em que Schreber aceita a eviração ele vive na espera de sua transformação em mulher. Como até 1900, quando escreve as **Memórias**, não havia ainda sofrido a mudança de sexo, ele não acredita que esta possa vir a acontecer um dia. Acha que viverá até o fim de seus dias com esses esboços de feminilidade. Mas tem a impressão de que uma grande e gloriosa reparação de seu “inocente holocausto” é iminente: a palma da vitória nada mais é que a própria eviração.

-
- 1 FREUD, S. Le Président Schreber. **Cinq Psychanalyses**. Paris: PUF, 1979. p. 264.
 - 2 LACAN, J. **Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses**. Paris: Seuil, 1981. p. 312.
 - 3 LACAN, J. **Le Séminaire, Livre XVIII, D'un Discours qui ne Serait pas du Semblant**. 16 de junho de 1971 (inédito).
 - 4 LACAN, J. D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966. p. 136.
 - 5 Ibidem. p. 583.
 - 6 Cf. Soler, C. Abords du Nom-du-Père. **Quarto**. 1982. vol. VII.
 - 7 FREUD, S. Névrose et psychose. **Névrose, Psychose et Perversion**. Paris: PUF, 1978.
 - 8 LACAN, J. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966, p.280.
 - 9 LACAN, J. **Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses**. Paris: Seuil, 1981. p. 230.
 - 10 Schreber, D. P. **Mémoires d'un Névropathe**. Paris: Seuil, 1975 (**Memórias de um Doente dos Nervos**. Rio de Janeiro: Graal, 1985). As citações de Schreber estão assinaladas no próprio texto; a numeração original das páginas faz-se em colchetes e se refere à edição brasileira.
 - 11 FREUD, S. cf. nota 1, p. 316.
 - 12 LACAN, J. cf. nota 4, p. 312.
 - 13 Cf. LACAN, J. Apresentação da tradução francesa das memórias do presidente Schreber. **Falo**. nº 1, Salvador: Fator, 1987. p. 22.
 - 14 LACAN, J. RSI. **Ornicar?**. nº 5, p. 42.
 - 15 LACAN, J. L'Étourdit. **Scilicet** 4. Paris: Seuil, 1973. p. 22.
 - 16 LACAN, J. cf. nota 6, p. 565.
 - 17 LACAN, J. cf. nota 6, p. 575.
 - 18 Vide o capítulo “As Teorias Medievais do Amor e a Erotomania”.

III

QUE REALIDADE PARA O LOUCO?

Estaria o louco fora da realidade? Só o neurótico teria o privilégio da realidade? Quem percebe e como percebe a realidade?

A abordagem da psicose a partir da questão do sujeito nos obriga a redefinir a própria noção da realidade percebida. O imaginário dá a forma, o molde, à nossa realidade, mas esta não se reduz a ele.¹ A realidade para o homem é modelada à sua imagem, assim como o *eu* é o reflexo do sujeito nos objetos do mundo. É por isso que o conhecimento a que tem acesso o *eu*, a partir do que percebe do mundo, é sempre paranoico, pois é a partir do eu, como se desvela na paranoia, que o sujeito concebe e conhece o mundo. Assim como o eu, o conhecimento é também paranoico, pois aí no ato de conhecer o mundo a forma do eu se reflete sem que no entanto o sujeito disso se dê conta. É o caso do alienista Simão Bacamarte:² a paixão taxinômica que tinha pelos doentes mentais revela-se como paixão pelo eu, que é, por definição, prenhe de delírio. Após afirmar que todos são alienados, o alienista inverte a situação e se afirma como o único alienado. O amor por si mesmo, que Freud denominou narcisismo, é equivalente ao amor pelo delírio, pois o delírio é o mundo reconstruído onde se projeta o eu do sujeito: os psicóticos, diz Freud, amam seus delírios como a si mesmos.

O psicótico nos desvela que o mundo, na verdade, é simétrico ao sujeito; esse mundo percebido pelo sujeito do conhecimento é fantasia. À fantasia imaginária do conhecimento se opõe o saber sustentado pela função simbólica. O vocabulário lacaniano opõe assim o saber, que sempre implica uma elaboração simbólica, ao conhecimento, que é paranoico por sustentar-se na consistência imaginária do eu.

O perceptum

Lacan, no início de seu texto “De uma questão preliminar...”, critica a orientação clínica que pensa o *perceptum* como algo objetivo e unívoco, e o *percipiens* como unificado, um sujeito que simplesmente percebe o objeto. Trata-se aqui da tradição fenomenológica vinda de Edmund Husserl, que vai tentar objetivar o próprio ato da percepção. Lacan usa, portanto, três termos em latim tomados pela fenomenologia que se inicia com Husserl.

1. *percipiens* – o sujeito da percepção;
2. *perceptum* – o objeto percebido;
3. *sensorium* – órgão sensorial do corpo do *percipiens*, que é afetado pelo objeto percebido (*perceptum*).

A contribuição de Husserl à filosofia parte de Descartes. A partir da dúvida hiperbólica, quando questiona tudo o que percebe, Descartes chega à conclusão de que, ao duvidar da existência das coisas, ele pode ter apenas uma certeza: a de seu pensar. É o *cogitatio* de Descartes que leva à conclusão do *Eu sou*, o que está expresso no cogito cartesiano: “Penso, logo sou.”

Husserl estende a certeza para todos os atos de pensamento: não só quando duvido, posso ter a certeza de que eu penso, mas quando percebo um objeto, posso ter a certeza de que eu percebo. Enquanto imagino, há um imaginado e um imaginante, e eu tenho a certeza de que eu imagino... e assim por diante, em relação a todas as características do que seria propriamente a consciência. A percepção também, evidentemente, entra nesta categoria. A crítica de Lacan incide sobre o sujeito desses atos de consciência, no caso, o ato de percepção. Para a Fenomenologia trata-se de um sujeito unificado que não é colocado em questão. Por outro lado, o que é percebido tampouco é questionado, e a realidade percebida é tida por unívoca.

Se, para a Fenomenologia, o *percipiens* é uno e o *perceptum* é unívoco, Lacan vai mostrar que, devido à estrutura de linguagem que condiciona tanto o sujeito da percepção quanto percebido, o *percipiens* é dividido e o *perceptum* é equívoco.

percipiens

uno

§

perceptum

unívoco

equívoco

A crítica de Lacan se dirige tanto contra a Psiquiatria ligada à Fenomenologia como também aos psicanalistas da Psicologia do Ego que concebem o ego como a Fenomenologia vê o *percipiens*. Eles baseiam toda a teoria da psicose numa certa leitura da **Introdução ao Narcisismo** de Freud, na qual só interessa o investimento narcísico, e identificam o sujeito da percepção ao *percipiens* da Fenomenologia, chamando-o de ego.

Nesta orientação, o *percipiens*, uno e objetivante do que ele percebe, é alguém que se coloca à altura da realidade. Uma das questões levantadas por Lacan neste texto é sobre a realidade, e isto aparece em relação à questão da alucinação, pois para a Psicologia do Ego e a Psiquiatria ligada à Fenomenologia a alucinação é um *perceptum* sem objeto, ou seja, concebe-se um sujeito da percepção e um percebido, só que este percebido não tem um objeto correspondente na realidade.

Lacan enfatiza que os adeptos desta posição nem ao menos se perguntam “se o próprio *perceptum* deixa realmente um sentido unívoco para quem percebe”. O *perceptum* é ambíguo, equívoco pois é estruturado pelo simbólico, tendo portanto a equivocidade do significante. E isto tanto na percepção auditiva quanto na visual, onde é ainda menos evidente a equivocidade do percebido, mas sabemos que o visto depende do ponto de vista. Assim, o percebido no campo visual adquire sua equivocidade a partir do momento em que aí se inclui o sujeito e o ponto em que situa sua vista. Isto é apenas para ilustrar a equivocidade no campo visual, que é a mais elidida devido à sua pregnância imaginária que tende à unificação e ao mascaramento da diferença. Quanto à percepção auditiva, basta evocar um significante, para nos darmos conta de que não há univocidade no *perceptum*, pois faz aparecer a dimensão do Outro da linguagem. E, além do mais, quem disse que aquilo que eu vejo ou escuto é a mesma coisa que você vê ou escuta? Isto já deixa em suspenso a pretensa univocidade do *perceptum*, e a unicidade do *percipiens*.

Quanto ao *sensorium* (aparato da percepção), não podemos associá-lo diretamente ao *perceptum*, senão como explicar o caso dos surdos-mudos que alucinam, onde há *perceptum* sem *sensorium*? A alucinação verbal se situa em outro lugar que não propriamente o ouvido: no lugar do Outro, como as formações do inconsciente.

Se o *perceptum* não deixa, portanto, um sentido unívoco para o *percipiens*, nada indica que o *percipiens* daria sua unidade a um *sensorium* particular. Se há equivocidade do *perceptum*, o sujeito se divide ao percebê-lo. Mas sua divisão é escamoteada pelo ego. O sujeito se divide ao ouvir devido à ambiguidade própria à cadeia significante. Sem a referência à articulação simbólica faz-se da realidade o equivalente ao véu da imagem narcísica que recobre o mundo.

O estudo psicanalítico da percepção desvela que o ego toma o lugar do sujeito: $\left(\frac{\text{ego}}{s}\right)$, fazendo com que este não tenha acesso a sua própria divisão iludindo-se ao se acreditar inteiro e uno, um ego, um eu.

Não podemos, portanto, reduzir todo o problema da alucinação na psicose à ideia de que a alucinação é simplesmente uma percepção sem objeto. Para exemplificar a equivocidade do *perceptum*, Lacan evoca a famosa alucinação da *Porca*, que vamos esquematicamente repartir nos três registros: simbólico, real e imaginário.

A Porca! nos três registros

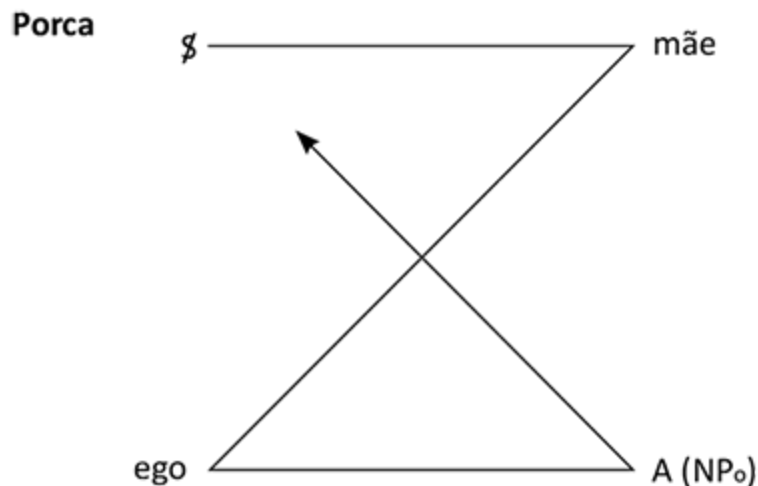
Trata-se de uma paciente examinada por Lacan, que vive numa relação dual com sua mãe. Elas têm uma vizinha, que consideram invasiva. Ela e a mãe viam nesta vizinha alguém que, a cada vez que elas estavam numa certa intimidade, vinha bater na porta, pedir algo etc. Um dia, ao voltar para casa, a paciente, ao cruzar com o amante dessa vizinha, o ouve chamá-la: “*Porca*” (*truie*). Durante a apresentação da paciente, Lacan lhe pergunta em que ela pensava imediatamente antes de ouvir: “*Porca*”. Ela responde que pensava: “Eu venho do salsicheiro.” Em português, talvez, ficasse mais convincente se a frase fosse: “Eu venho do açougue”, e ela ouviria alucinatoriamente “vaca”. Este “vaca” tem a mesma conotação de *truie*, em francês, ou seja, trata-se de uma designação que se refere à frase que ela acabava de pensar

(quem é o *eu* que está vindo do açougue? uma vaca), mas é também um xingamento. Lacan comenta que esta frase sai numa espécie de murmúrio característico dos alucinados (eles dizem com os lábios o que alucinam).

Em nível *simbólico*, que corresponde à forclusão do Nome-do-Pai (*NPo*), o eu (*je*) do sujeito da enunciação, que designa o sujeito enquanto tal, permanece oscilante, pois não tem um assentamento simbólico.

A alucinação “*Porca*” vem fazer uma suplência desse assentamento, como uma seta designando o sujeito: um significante mestre (*S1*) de representação do sujeito para o Outro.

O chamado ao Nome-do-Pai corresponde ao surgimento deste terceiro (o amante da vizinha) que a paciente encontra em seu prédio, como que por acaso, e que vem desestabilizar o par *a-a'* da relação dual com a mãe. O lugar do NP em oposição simbólica ao sujeito está vazio (*NPo*), daí seu chamado desencadear a oscilação da designação do sujeito (*je*), e o que vem no lugar do sujeito é um: “*Porca*”, designando o sujeito da frase “Eu venho do salsicheiro”.



No nível do *real*, temos o retorno do que é foracluído do simbólico sob a forma dessa alucinação. O significante *truie* é o nome que vem pinçar o seu ser de objeto. Diz Lacan: “No lugar onde o objeto indizível é repetido no real, uma palavra se faz ouvir, vindo no lugar daquilo que não tem nome”.

“Porca” é seu nome de gozo – é o nome que se refere ao ser deste sujeito, desvelando, assim, sua posição de objeto de gozo do Outro, que é, propriamente falando, a posição estrutural do psicótico.

Nas três formas de paranoia propostas por Freud:

- | | |
|-----------------------------|-----------------|
| 1º) Delírio de ciúmes: | Ela me sacaneia |
| 2º) Erotomania: | Ela me ama |
| 3º) Delírio de perseguição: | Ela me odeia |

vemos o sujeito em três posições de objeto do Outro, três modalidades de gozo do Outro. O que está implicado aqui vai, portanto, bem além do simples mecanismo de projeção.

Por que “Porca” desvela a posição do sujeito como objeto do gozo do Outro? A resposta pode ser encontrada em seu delírio. Esta mulher se casou e foi viver com o marido e a família dele no campo. Até um dia em que ela foge, pois pensa que o marido e sua família pretendiam esquartejá-la e despedaçá-la como uma porca: eles queriam “cortá-la em rodela”. Ao “Eu venho do salsicheiro”, surge a questão: “Quem vem do salsicheiro?” A resposta que surge é: “*Porca*”, ou seja, aquela que é cortada em pedaços.

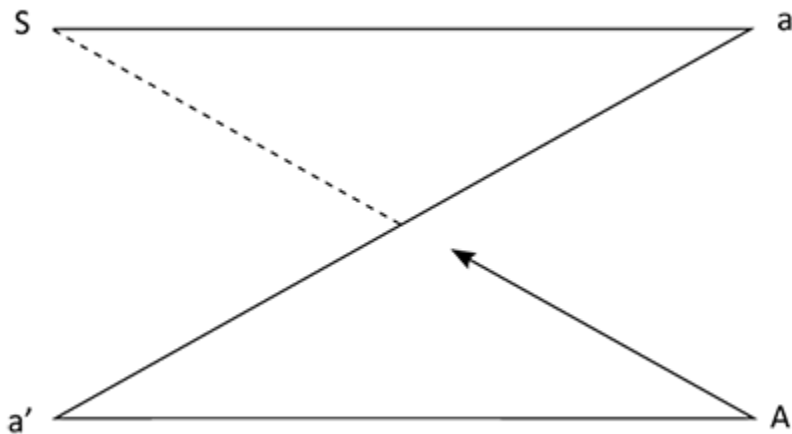
No *registro imaginário* ela se situa como prisioneira de uma relação dual com sua mãe. Frente à desestabilização desta relação, ela é levada a uma fragmentação imaginária, corporal, cuja causa ela atribui à família do marido. O que vai da relação dual às imagens do corpo despedaçado e ao sentido delirante é propriamente do registro imaginário.

O esquema da realidade perceptiva

O esquema R do texto “De uma questão preliminar...” “representa as linhas de condicionamento do *perceptum*”.

Nele se evidencia como se compõe o *campo da realidade*, ou seja, o próprio *perceptum*, onde vão se situar os objetos. O esquema R é um desenvolvimento do esquema L, ou melhor, é o esquema L acrescido do Édipo.

O *esquema L* é a forma mais simplificada do *estádio do espelho* – é a partir do outro que o eu do sujeito se constitui.



No *esquema L* vemos que a direção indicada pela seta é: $a-a'$ (e não o contrário). Em álgebra é exatamente assim que se escreve: primeiro o x e depois o x' . Então a vem antes de a' e é isto exatamente o que Lacan discute no “*Estádio do Espelho*”: o eu se forma através da imagem do semelhante, do outro, e esta relação é sustentada por A (Outro simbólico). O *eu* definido como “aquilo que se reflete da forma do sujeito em seus objetos” nos leva a pensar em um espelho entre a e a' , como se a' fosse a reflexão de a , pois o eu é sempre segundo em relação ao objeto imaginário: que funciona como eu-ideal.

Lacan superpõe o Édipo ao *esquema L*, daí resultando o *esquema R*, para definir o campo da realidade. Ao triângulo Saa' (*esquema L*) ele sobrepõe o triângulo

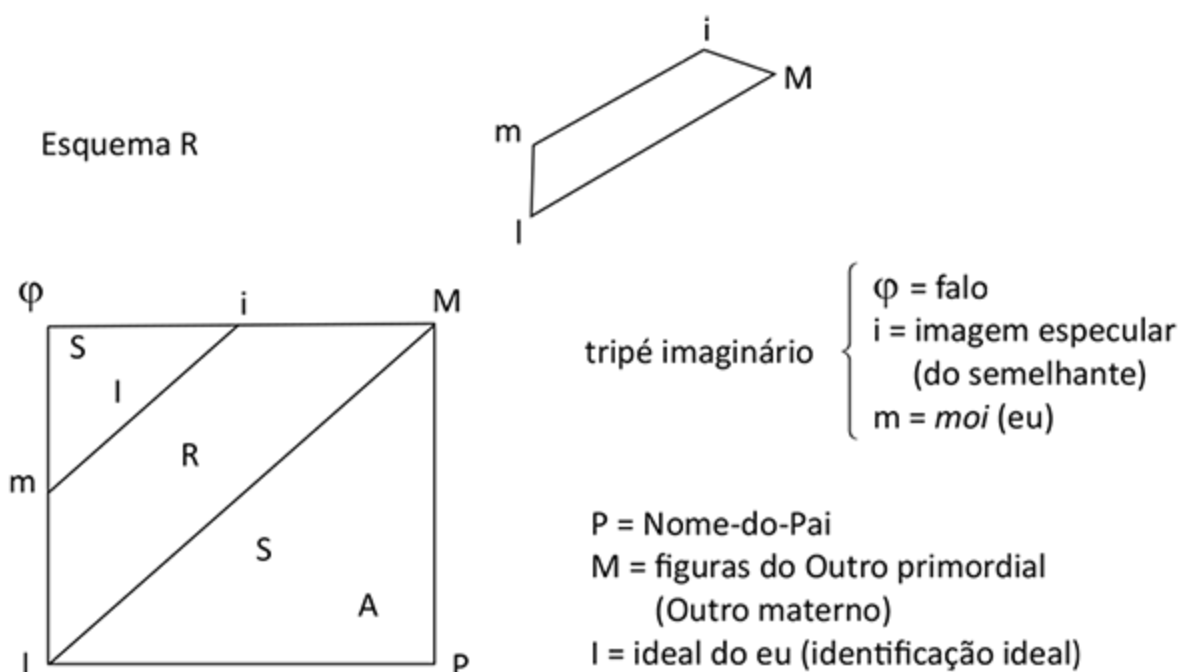


resultando o tripé imaginário do *esquema*

R: ϕ im.

Não podemos nos habituar a pensar que a relação dual exclui o três. Para Lacan, o par imaginário é sempre no mínimo três, tal como encontramos no triângulo imaginário do esquema R. Na retroação do Édipo, o estádio do espelho não se reduz a dois, mas indica a identificação da criança ao falo imaginário da Mãe que, por seu lado, a simboliza no falo. É estruturalmente a essa identificação com o falo que se encontra atrelado, no nível imaginário, o sujeito na psicose antes do desencadeamento.

Tomando o eixo $a-a'$ e examinando-o com uma lupa, Lacan evidencia que ele se desdobra ($mi MI$) ao se colocar o triângulo simbólico (PMI):

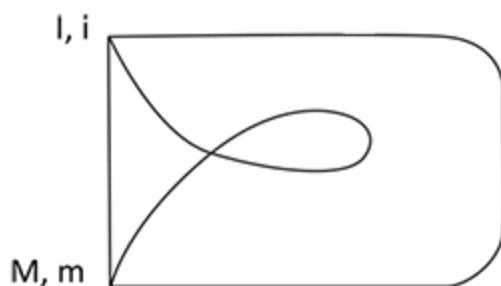


Lacan diferencia aqui i (imagem especular) de m (*Urbild* especular): i está para a como m para a' . m é uma primeira forma (*Urbild*), uma primeira imagem fundada a partir da imagem do semelhante (i). De m a I se situarão todas as figuras do outro imaginário – desde m (forma primeira do eu, que se espelha no eu ideal) até I (*identificação ideal* que, como o esquema R mostra, é sustentada pelo Nome-do-Pai (P)). De i (imagem do eu: eu-ideal) a M (o lugar da Mãe) se situam os modelos de identificação. A realidade é

contida nesse quadrilátero delimitado por $iMIm$ – é o que dá o nome ao esquema R.

Há uma nota de rodapé sobre o esquema R em que Lacan trata da topologia. Ele mostra aí que este campo da realidade sustentado pela fantasia barra o objeto a , o olhar que não se vê e a voz que não se escuta. Há, portanto, antinomia entre o objeto e a realidade: se o objeto a aparece no campo da realidade, esta oscila, como no caso da psicose. Para haver uma estabilidade da realidade é preciso que o objeto a esteja barrado, extraído do campo da realidade.

Este é topologicamente uma banda de Moëbius, na qual os pontos I, i e M, m são reciprocamente os mesmos pontos:



Isto evidencia que o eu ideal e o ideal do eu são dois tipos de imagem e de identificação que estão em continuidade, ou seja, que se situam no mesmo ponto topológico numa Banda de Moëbius, evidenciando que a articulação imaginário-simbólica está numa relação de contiguidade.

O esquema R representa as linhas de condicionamento do mundo percebido, enquanto linhas que circunscrevem o campo da realidade do sujeito. A realidade é condicionada pelo Simbólico, formatada pelo Imaginário, sustentando-se pela extração do objeto (a), o qual não se encontra nem no tempo nem no espaço de nossa realidade.

$$\frac{\text{realidade}}{a} = \frac{S + I}{R}$$

O simbólico barra o objeto a , o Imaginário o vela contendo-o – ele está presente embora velado na imagem do outro, $i(a)$ – o que é desvelado na psicose.

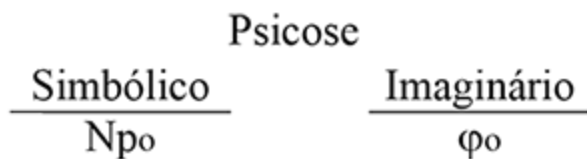
Os objetos lacanianos olhar e voz são demonstráveis na psicose na medida em que aí não há extração do objeto a do campo da realidade devido à forclusão do Nome-do-Pai. É a inclusão do significante do Nome-do-Pai no Outro estruturante da realidade que produz a expulsão do objeto a do campo da realidade para o sujeito.

O campo da realidade na psicose

Os pontos de sustentação da realidade do sujeito são, portanto, do lado do triângulo simbólico, o Nome-do-Pai no lugar do Outro, e do lado do triângulo imaginário, o falo sustentando o sujeito em seu ser devivente.

O chamado ao Nome-do-Pai foracluído do simbólico provoca um abalo na identificação imaginária do sujeito com o falo redundando na dissolução do imaginário, pois P e ϕ correspondem ao mesmo ponto topológico. Em outros termos, à falta da metáfora paterna vai responder uma hiância que se abre no campo imaginário.

Se a forclusão do Nome-do-Pai (no simbólico) corresponde à elisão do falo (no imaginário), todos os fenômenos de ordem simbólica na psicose são decorrentes da primeira, enquanto os fenômenos da ordem do imaginário são decorrentes da segunda. Isto nos permite uma ordenação dos fenômenos na psicose.



Podemos falar em dois tipos de suplência: uma suplência simbólica e uma suplência imaginária. Esta, no caso de Schreber, é sua transformação em mulher que, no nível imaginário, corresponde a um “dever ser o falo”. Mas, esta era uma “solução prematura”, tanto pela sua não aceitação por ser uma

situação homossexualizante que ele abominava quanto pelo fato de que os homens com os quais ele lidava não tinham, propriamente falando, consistência – eram “imagens de homens feitos às pressas”.

No final do delírio, Schreber vai aceitar e mesmo encarar como um dever a sua transformação em mulher, no entanto, não mais como a mulher que falta aos homens, mas a mulher de Deus, como suplência simbólica. Há, então, duas posições no processo delirante de Schreber, referentes à suplência imaginária:

1. A de indignação frente à solução de ser transformado em mulher (a mulher que falta aos homens).

2. A aceitação desta solução, agora para ser a mulher de Deus, no contexto de uma erotomania divina.

Retomemos essa questão do ponto de vista da realidade.

Qual a realidade do sujeito na psicose? Ela está na dependência da relação do sujeito com o significante e se declina da seguinte forma: antes do surto, a realidade é sustentada por bengalas imaginárias, quando do surto, há uma dissolução imaginária e uma catástrofe subjetiva equivalente ao fim do mundo; e, finalmente, há uma recomposição da realidade com a reconstrução do mundo a partir do trabalho do delírio.

Em Schreber, após o desencadeamento, entre o momento de indignação frente à eviração até sua aceitação, Lacan dirá que “o sujeito estava morto”; é a fase de catatonia quando ele vê seu nome na seção de obituários nos jornais. Quando do apelo ao Nome-do-Pai foracluído do simbólico, o imaginário do eu e do outro (a-a’) se dissolve, se despedaça e toda a estrutura cortante do espelho se manifesta com seu gume mortal (ele é reduzido a um “cadáver leproso” duplicado) e o mundo é desinvestido. Trata-se aqui do que Freud formula como a retirada da libido dos objetos e retorno ao eu. Este é o momento que corresponde à *dissolução do imaginário*. E ao aceitar sua transformação na mulher de Deus, haverá uma estabilização da psicose e uma restauração imaginária, que corresponderá à recomposição de sua realidade pelo reinvestimento libidinal dos objetos.

O registro imaginário que dá a forma à realidade do sujeito apresenta, portanto, três tempos, perfeitamente discerníveis na psicose:

- | | |
|------------------------------|-----------------------------|
| 1º) Pré-psicose | – bengalas imaginárias |
| 2º) Desencadeamento | – dissolução imaginária |
| 3º) Estabilização no delírio | – restauração do imaginário |

No primeiro tempo, há identificação do sujeito com o falo imaginário; no segundo tempo, há queda dessa identificação e, no terceiro tempo, reconstituição delirante de ser o objeto para o Outro. A solução feminina do sujeito na psicose será generalizada por Lacan como o empuxo-à-mulher.

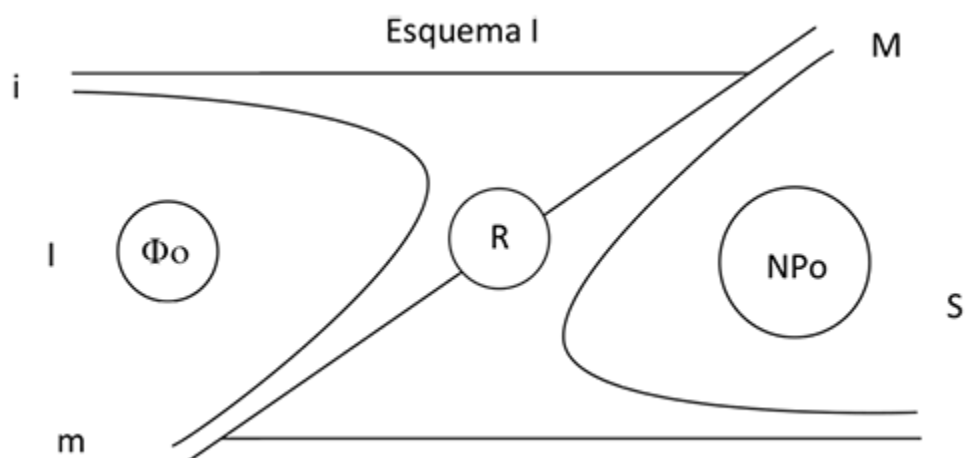
Na restauração imaginária, a partir da equivalência simbólica *Girl* $\equiv$ *Phallus*, Schreber vai responder, no nível imaginário, de duas formas diferentes:

a) Com uma prática transexualista.

Diante da imagem no espelho, Schreber vestido de mulher experimenta o gozo – a volúpia se transforma em beatitude – numa relação com Deus, reproduzindo aí o par especular, em sua forma delirante.

b) Com a feminização correlacionada à cópula com Deus.

Schreber pensa que, um dia, será realmente transformado em mulher, e de sua relação com Deus se originará uma nova raça – os homens schreberianos. E esta transformação se produzirá em um futuro assintótico, como observa Freud no caso Schreber.



Estas duas formas constituem o enquadramento da hiância imaginária (Φ) representadas no esquema I de Lacan.

O que recomporá, portanto, o imaginário de Schreber é uma prática transexualista (i) e “uma fantasia sem mediação” da transformação em mulher (m).

No lado simbólico, em *M* temos o Criador (Deus) e as criaturas da palavra (uma série de alucinações). Em *I*, o lugar da identificação ideal, o lugar vazio da lei. Schreber situa a “Ordem do Mundo” da qual ele se considera o garante. Com isto há uma restituição do campo da realidade e uma contenção pela imagem. A recomposição do eixo *a-a'* é o que lhe permite manter uma relação de amizade com sua mulher, apesar da prática transexualista e da ideia delirante de ser a Mulher de Deus. Uma vez restabelecida sua realidade Schreber reivindica e consegue sua alta do hospício e, voltando ao convívio familiar, retoma sua vida em suas mãos.

O delírio como tentativa de cura, segundo a expressão de Freud, é uma tentativa de barrar o gozo do campo da realidade, delimitando-o e contendo-o no lugar do Outro. O delírio localiza assim o gozo no campo do Outro. Schreber se exhibe como mulher diante do espelho do Outro para fazê-lo gozar. Essa configuração demonstra que o registro do imaginário contém o real do gozo, como podemos inferir através da jubilação do estádio do espelho.

Lacan, com o esquema I, representa o estado terminal da psicose de Schreber, mostrando como este recompõe a realidade à sua maneira indo, assim, contra o preconceito de que o louco estaria fora da realidade.

Se, na perspectiva de 1958, do texto “De uma questão preliminar a todo tratamento psicanalítico da psicose”, temos a supremacia do simbólico que subordina o registro imaginário, a partir dos anos 70, com a teoria dos nós borromeanos, Lacan procura uma autonomização do imaginário em relação ao simbólico. O imaginário é um dos três anéis que estão entrelaçados e unidos por um quarto anel chamado sintoma, que tem uma função de suplência, o que, no caso do neurótico, é o Édipo. “Enquanto Simbólico, Imaginário e Real são deixados independentes”, diz Lacan, “estão à deriva, é que ele (Freud) necessita de uma realidade psíquica”.³

A realidade, enquanto realidade psíquica, é estritamente vinculada ao Édipo que funciona para o neurótico como o sintoma que a sustenta.

A realidade depende, portanto, de os três registros, Imaginário – Simbólico – Real, estarem entrelaçados pelo sintoma. Quando no caso da psicose a suplência vacila ou se desfaz, é a própria realidade do sujeito que se desvanece: a dissolução imaginária corresponde ao desprendimento do anel do imaginário que se desgarra como uma pipa que perde a linha.

Ao abordar a clínica a partir da lei da linguagem, Lacan parte da estrutura da metáfora paterna, onde a metaforização do significante do Desejo da Mãe produz a significação fálica para definir o sintoma como metáfora, substituição significante, e conclui que a restauração da realidade na psicose é devida ao advento de uma metáfora delirante.

A partir da teoria dos nós, Lacan faz do Édipo uma costura que permite a amarração dos três registros e abre a possibilidade de se pensar em outras soluções que não a edipiana. Essa teoria, por um lado, aproxima neurose e psicose e, por outro lado, inaugura uma clínica diferencial: a clínica das suplências.

A possibilidade de outros significantes ocuparem a função de Nome-do-Pai já tinha levado Lacan em 1964 a postular sua pluralização; os Nomes-do-Pai – esse plural já era relativo à ideia de suplência do Nome-do-Pai.⁴

Devido à forclusão do Nome-do-Pai, o sujeito na psicose é obrigado a fazer uma suplência para se manter na realidade. Em sua tentativa de suprir o Nome-do-Pai, o psicótico é criador de teoria e arte, como Bispo,⁵ entre tantos outros, inventando uma maneira de existir fora da norma fálica.

A própria ideia de suplência ou substituição pode ser encontrada em Freud em 1924 no texto “A perda da realidade na neurose e na psicose”: “É assim”, conclui Freud, “que tanto para a neurose quanto para a psicose, a questão que vem a ser colocada não é apenas a da perda da realidade, mas também a de um substituto da realidade”.⁶

É esse parentesco entre neurose e psicose com respeito à realidade que permitiu a Lacan a afirmação: *todo mundo delira*, já que todo mundo tem uma suplência para sustentar uma realidade. É dentro desta perspectiva que Miller avançou a teoria da forclusão generalizada.⁷ O delírio é a formação imaginária que dá forma à realidade de cada sujeito a partir da costura

simbólica do real, constituindo assim um modo de defesa do sujeito contra o impossível a suportar – o que do real está foracluído do simbólico.

O delírio é, portanto, não algo a ser combatido para ser destruído, mas é o próprio trabalho de elaboração do sujeito para viver num mundo suportável.

E qual é o sentido do delírio?

O sentido

O sentido é a categoria do imaginário que responde ao significante que é do registro simbólico: $\frac{S}{s} \equiv \frac{\text{Simbólico}}{\text{Imaginário}}$. O efeito de sentido é produzido pela fixação de um significante a um significado.

Os fenômenos de sentido são suportados pela função simbólica da linguagem e cuja repartição entre significante e significado é evidenciada na psicose, lá onde o inconsciente se apresenta a céu aberto apontando a prevalência do significante. A alucinação verbal é o paradigma do significante desprovido de sentido como os pássaros miraculados de Schreber que não conhecem o sentido das palavras que enunciam. Também podemos encontrar o sem-sentido na psicose nos fenômenos da alusão, da perplexidade e da intuição – formas de retorno no real do significante foracluído do simbólico.

É o delírio como formação imaginária que trará o sentido aos significantes que retornam no real. Na neurose é o basteamento produzido pelo Nome-do-Pai que permite a produção da significação fálica que dará o selo do sexual a todo o sentido para o sujeito.

Como ocorre o sentido do caso da foraclusão do Nome-do-Pai? Lacan, em 1949, afirma que a loucura é vivida inteiramente no registro do sentido – definição feita a partir do delírio, que é uma reconstituição do sentido lá onde o sujeito se perdeu quando da dissolução imaginária do mundo. “O enfermo”, diz Freud, “retirou das pessoas de seu meio e do mundo exterior em geral todo investimento libidinal (...), assim tudo se tornou para ele indiferente e como que sem relação com ele, eis por que lhe é preciso explicar para si o universo”.⁸ Esse trabalho da explicação do universo, equivalente ao trabalho delirante, é o único meio pelo qual o sujeito pode

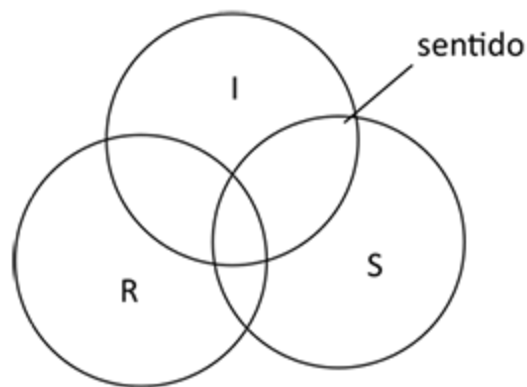
voltar a encontrar sentido na vida. Sentido esse que é fora do sentido sexual, propriamente dito, porque fora da norma fálica.

O sentido se opõe ao equívoco, pois o sentido é sempre unívoco, característica do imaginário que detém a equivocidade enigmática do significante (comumente denominada “ambiguidade”) que retorna no real produzindo os fenômenos já descritos.

O esquema I é o esquema da estabilização da cascata de remanejamento significante de Schreber onde, a partir da metáfora delirante, a produção de um novo sentido permite a Schreber, como vimos, o restabelecimento da realidade. Esse novo sentido é o que vem no lugar da elisão da significação fálica: é o sentido delirante de ser uma mulher para dar origem a uma raça de homens. É um novo sentido de ser pai e de se situar na partilha dos sexos.

Se, em 1958, vemos em Lacan a subordinação do imaginário do sentido ao simbólico do significante, em 1975, com a teoria do nó borromeano, encontramos uma autonomia de ambos os registros e uma interligação provida pelo sintoma. Aqui, o sentido é situado na interseção do simbólico com o imaginário – sentido que é reconstituído com o sintoma delirante que vem reunir os três nós.

Qual a importância dessa consideração sobre o sentido na direção da cura? A primeira mais evidente é a ineficácia da interpretação psicanalítica, pois o analista não pode jogar com a equivocidade significante porque o sujeito não dispõe da significação fálica que a sustenta. Ademais, interpretar enquanto busca de sentido é exatamente o que faz o sujeito a partir do trabalho delirante. E não cabe ao analista competir com o sujeito. “Que seja para a neurose ou para a psicose”, como diz Eric Laurent, “o trabalho psicanalítico repousa sobre o estabelecimento de um sentido, de uma *Deutung*, de uma interpretação”.⁹ O sentido de um sintoma na neurose assim como na psicose nunca é um sentido comum – não há senso comum para o sintoma – ele é sempre singular. É por isso que a psicanálise é o avesso do discurso do mestre que produz o senso comum, o sentido partilhado. A psicanálise deve levar o sujeito a produzir o seu sentido que não é comum.



Se o sentido é imaginário, é necessário lembrar que o imaginário não é pura imaginação, o imaginário dá consistência ao Real. O imaginário, como diz Lacan, dá o efeito de sentido exigido pelo discurso analítico: efeito real.

-
- 1 LACAN, J. D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. In: **Écrits**. Paris: Seuil, 1966.
 - 2 Dr. Simão Bacamarte é o personagem principal do conto "O Alienista", de Machado de Assis.
 - 3 LACAN, J. R.S.I. Paris, lição de 14.01.1975. *Vide* o capítulo "Curável e Incurável".
 - 4 LACAN, J. Le Noms du Père. Lição única. Paris, 10.11.1963, inédito.
 - 5 Artur Bispo do Rosário: paciente interno durante 50 anos na Colônia Juliano Moreira – RJ, onde construiu verdadeira obra artística composta por panos bordados, *assemblages*, objetos mumificados. *Vide* "Bispo, o Entalhador de Letras", neste livro.
 - 6 FREUD, S. A perda da realidade na neurose e na psicose. In: **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1980. vol. XIX, p. 234.
 - 7 Miller, J.-A. Clinique ironique. In: **La Cause Freudienne** nº 23. Paris: Navarin Seuil. fev. 1993.
 - 8 FREUD, S. Op. cit. p. 8.
 - 9 Laurent, E. Trois énigmes: les sens, la signification, la jouissance. In: **La Cause Freudienne** nº 23. Paris: Navarin Seuil, fev. 1993. p. 44.

IV

O GOZO NA PSICOSE

Para além de uma questão preliminar

A psicose desvela “a origem sórdida do nosso ser”.¹

A questão preliminar a todo tratamento possível da psicose é a questão que “nos é colocada”, diz Lacan, “pela existência do louco”. E que será por ele respondida com a forclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro como condição essencial da psicose, e que tem como efeito, quando do desencadeamento, a regressão tópica ao estágio do espelho. Trata-se, então, nesse texto de Lacan, daquilo que, no registro simbólico, vai corresponder à estrutura da psicose e seus efeitos no registro imaginário. Mas logo após o trecho em que estabelece a forclusão Lacan afirma: “o que acabo de trazer aqui como questão preliminar a todo tratamento possível da psicose, prossegue sua dialética para além. (...)”.²

Quais são as coordenadas que existem nesse texto mesmo e que nos permitem ir além? As que estão em conexão com o aforisma correspondente à forclusão do Nome-do-Pai: “o que está foracluído no simbólico retorna no real”.

Temos dois exemplos clínicos do retorno no real: a alucinação e o delírio. O significante foracluído do simbólico retorna no real sob a forma de alucinação; e se o significante que está foracluído do simbólico é o Nome-do-Pai, o trabalho delirante vai fazer com que o sujeito percorra um caminho construído para ser pai.

A continuação dessa questão preliminar é portanto o que ocorre no nível do real em jogo na psicose que, por conseguinte, concerne ao gozo.

A transformação do gozo em Schreber

O gozo na psicose é transformado pelo trabalho delirante.

Podemos dividir a transformação do gozo no delírio de Schreber em três momentos.

O primeiro momento corresponde ao desencadeamento. Após Schreber ter o pensamento “como seria bom ser uma mulher durante o ato sexual”, quando do afastamento de sua mulher por motivo de viagem, ele é acometido, numa noite, por várias poluições noturnas. Trata-se aí de uma certa forma de gozo falicizado, pois se localiza no pênis, mas se trata de um gozo em vias de deserção, um gozo que tende ao infinito. Se é um gozo submetido ao falo, este não é suficiente para contê-lo.

Num segundo momento, vamos encontrar o gozo desarrimado, desancorado, desarvorado durante o período de “morte do sujeito”, em que há uma dissolução do imaginário. Este momento é pontuado pela frase do próprio Schreber: “sou um cadáver leproso que carrega outro cadáver leproso” quando da “fase esquizofrênica” de Schreber em que ocorrem os fenômenos de despedaçamento do corpo e o sujeito é invadido pelas vozes alucinadas que o aniquilam – o que ilustra o retorno do gozo ao corpo.

Num terceiro momento, depois da aceitação por Schreber de ser a Mulher de Deus, quando há uma estabilização do remanejamento do significante, trata-se, então, do gozo da imagem, que Lacan chama também de gozo autoerótico ou gozo transexualista. Temos aí uma tentativa de localização do gozo no Outro pela via da erotomania divina que justifica o nome de “fase paranoica” do delírio de Schreber. Concomitantemente, a transformação do gozo de Deus faz com que Schreber passe a chamar a volúpia de beatitude.

Na evolução do gozo, paralelamente à construção delirante, encontramos também a transformação do Outro evocada por Lacan na última parte de seu texto. Ele se refere à maneira como Freud detectou a transferência paterna que Schreber desenvolvera com Flechsig, seu médico, transferência que não deixa de ter relação com a suposição de saber que Schreber atribui a Flechsig. Mas se, por um lado, o professor Flechsig vinha num lugar de ideal para o sujeito em nível de uma suposição de saber – e a tal ponto que Schreber mantinha, em sua mesa de cabeceira, um retrato de

seu médico – isso não foi suficiente para que Flechsig se tornasse um substituto paterno à altura para vir a suprir a falta de significante do Nome-do-Pai. As vozes alucinadas o denunciavam: *Kleiner Flechsig*.

No tempo da “morte do sujeito”, onde há o gozo desarrimado, encontramos a figura do Outro, como Deus, estilhaçada. Neste tempo, há diversas figuras do Outro: o próprio Flechsig, o Dr. Von W..., a duplicação de Deus em Orzmud e Arihman. O Outro é aqui estilhaçado em vários seres.

No momento da estabilização, vamos encontrar um Outro já estruturado como Deus com atributos e características, sendo a principal a de “nada compreender sobre o ser humano”, o que é correlativo à sua posição de sujeito de se colocar como o garante da lei, a qual Schreber, em seu delírio, chama de “Ordem do Mundo”.

O Outro como lugar do significante só se torna o lugar da lei quando há inscrição do Nome-do-Pai. No delírio de Schreber, trata-se da tentativa de construir essa estrutura, de impor essa lei (a “Ordem do Mundo”) no Outro numa tentativa de barrar esse Deus.

Nesse tempo de estabilização, o gozo é vinculado à imagem: imagem de Schreber como mulher durante a prática transexualista em que ele se coloca diante do espelho e se vê transformado em mulher tendo um “contato sexual” com Deus através de seus raios. Trata-se aqui da tentativa de delimitar o gozo, restringindo-o à imagem e localizando-o em um Outro que é unitário, da ordem do Um. Ao estilhaçamento do gozo, opõe-se o gozo do Um, do qual Schreber toma, como “Mulher”, a sua parte de fruição através da imagem refletida no espelho.

Podemos, então, resumir esses tempos lógicos em relação ao gozo da seguinte forma:

Gozo	Outro
1) Gozo fálico (tende ao infinito) $\Phi \rightarrow \infty$	Flehsig $\swarrow$ Pai → “Kleiner F.” ideal $\searrow$
2) Gozo no corpo (estilhaçado) – despedaçamento do corpo – emergência das vozes	
3) Gozo da imagem (unificado) – prática transexualista	$A \equiv \text{Deus}$

No primeiro momento o Outro aparece como idealizado em Flehsig, no segundo como Outro fragmentado, e no terceiro como Outro reconstituído em Deus. No final, a estrutura da paranoia é desvelada como erotomania divina, correspondendo à definição de Lacan da paranoia como a identificação do gozo no lugar do Outro.³

A estrutura da paranoia de Schreber denota o lugar do sujeito como objeto do Outro, como aparece nos três tempos de sua psicose:

1. Objeto das sevícias dos homens.
2. Objeto do ataque por parte desse Outro fragmentado.
3. Objeto do gozo de Deus, o que corresponderia à beatitude.

Isso nos faz situar o sujeito no lugar objeto *a* para o Outro. Mas o que é um objeto para o próprio sujeito? Se o psicótico se encontra na posição estrutural de objeto para o Outro o que é o objeto *a* para o próprio sujeito na psicose?

O objeto *a* na psicose

Na psicose, segundo Freud em **Introdução ao Narcisismo**, há uma retirada da libido – “A libido não se volta para um objeto normal mas ela se volta para o eu. Assim, os objetos são desinvestidos e se estabelece um estado anobjetal primitivo de narcisismo”. Lacan retoma essa questão levantada por Freud a partir do objeto *a*: “O louco é um homem livre por excelência, porque ele não precisa do Outro para causar seu desejo porque

ele leva o objeto *a* no bolso.”⁴ Isto é uma indicação de que na psicose o objeto não é separado, não é um objeto perdido marcado pela falta, e sim um objeto que está do lado do sujeito, trazendo-lhe um gozo narcísico.

O processo delirante é uma tentativa do sujeito de fazer a separação desse objeto tentando localizar o gozo num objeto separado do seu corpo. Este processo abre a questão da constituição de obras de arte na psicose, como uma tentativa, além do delírio, de constituir algo que possa vir a representar esse objeto, para que o sujeito dele se separe.

O seio, por exemplo, que é o protótipo do objeto para Freud, enquanto objeto perdido do desmame, é marcado com castração retroativamente pelo Édipo. Em outros termos, os objetos da pulsão, em suas modalidades de objeto oral, anal, voz e olhar, são marcados pelo $(-\phi)$ da castração – o que justamente não ocorre na psicose.

É a marca da castração nesses objetos que os constitui propriamente falando como objetos perdidos, e portanto extraídos do campo da realidade.⁵ No caso da psicose, por esses objetos não estarem marcados com castração, eles tendem a retornar no campo da realidade do sujeito.

No Seminário *Angústia*, Lacan propõe três tempos lógicos da constituição do sujeito, a partir da operação da divisão do campo do Outro pela entrada do sujeito.

1)	J (gozo)	Outro A	Sujeito S
2)	Angústia	a ◇	A castração
3)	d (desejo)	§	

O primeiro é o tempo de gozo. De um lado, o sujeito em sua estúpida e inefável existência, o ser vivente, a pulsação de vida; do outro lado: A, o grande Outro como tesouro dos significantes, onde se encontram as linhas de determinação simbólica do sujeito. O ser humano não pode deixar de entrar

no campo do Outro. Trata-se da entrada do homem no campo da cultura, da linguagem, que o faz passar para o segundo tempo: o nível da angústia, onde o sujeito se depara com a castração do Outro (A) e no campo do Outro este se reduz à radical alteridade do objeto a . O resultado do advento do sujeito de gozo no campo do Outro é a barra no Outro e como resto da operação temos a extração do objeto a como aquilo que desse sujeito de gozo sobra quando de sua entrada no simbólico.

O resultado disso é que o Outro é barrado pela castração – (A) – o que corresponde à entrada do Nome-do-Pai no lugar do Outro: $NP(A)$. Trata-se de constituir um Outro como lugar da lei. É por dedução lógica que Lacan chega ao nível do desejo onde há emergência do sujeito – $\$$, situando-o aqui como sujeito do significante. Podemos acrescentar que a fantasia inconsciente ($\$ \diamond a$) se encontra do lado do Outro.

Na psicose o sujeito do gozo lida evidentemente com o simbólico por estar na linguagem. Mas aqui não se opera a castração, deixando, portanto, em suspenso a questão da fantasia e do sujeito do desejo. No nível da angústia, o sujeito se depara com um Outro que não é castrado, e portanto não é incompleto e tampouco inconsistente, mas que recepta o objeto a . Daí o Outro, na psicose, apresentar-se ao sujeito como um Outro que vê tudo e fala, insulta, recrimina. O objeto não é separado do Outro da linguagem que estrutura o campo da realidade do sujeito.

O delírio terá como função a de conectar e desconectar o sujeito em seu *status* de objeto a , com o (e do) Outro como o faz a fantasia para o neurótico. Assim, Schreber, no final da estabilização delirante, está na posição de fazer Deus gozar (conectado com o Outro), mas quando ele para de pensar, Deus se afasta, deixando-o cair, como um dejetivo, um rebotalho (desconectado do Outro).

Na neurose, o anteparo do Édipo barra o olhar e a voz riscando-os, assim, do mapa da realidade, cortando a possibilidade para um sujeito de um dia vir a encontrar o objeto de satisfação para eterno deleite. Os objetos a só têm relação com o sujeito na medida em que perdem toda substancialidade, por conterem em seu cerne o vazio que é a castração $\frac{a}{-\phi}$. É na medida em que contêm um vazio que eles podem encarnar os restos que caem do corpo

sob a forma de dejetos, pois o critério lacaniano para que se possa falar de objeto *a* é que seja algo separável do corpo. A lei do pai marca esses objetos como impossíveis de serem reencontrados. Essa marca da Lei do Outro é deixada nesses objetos que não deixam de ter relação com a ordem da legalidade, como se manifesta na vertente supereu da lei enquanto vigia com seu olhar e critica com sua voz.

Na psicose, por não haver a inscrição da Lei castração no Outro, esses objetos podem, portanto, aparecer no campo da realidade. Daí serem os objetos privilegiados para o diagnóstico da psicose: *a voz* dos fenômenos de automatismo mental descrito por Clérambault, e particularmente a alucinação verbal, e o olhar do delírio de observação que torna manifesto a presença no campo da realidade de um olhar visando o sujeito.

“É o ser mesmo do homem”, diz Lacan, “que vem a entrar na série dos dejetos onde seus primeiros deleites encontraram seu cortejo, onde, na medida em que a lei da simbolização, onde deve se enveredar seu desejo, o apreende em sua rede na posição de objeto parcial como ele se oferece ao chegar ao mundo, a um mundo onde o desejo do Outro constitui a lei.”⁶ É justamente esse ser que Lacan faz equivaler a essa posição do sujeito de ser objeto do Outro, posição que para o neurótico se encontra perdida e reencontrada na fantasia.

O que é o “ser” do sujeito na psicose? Retomemos o exemplo do caso da *porca*, em que o delírio a dois do par mãe-filha é um delírio de observação, ou seja, em que está em jogo a emergência de um olhar no campo da realidade vigiando o sujeito.

O significante que retorna no real se resume a uma palavra, todo o resto é delírio: ela pensava que o marido e sua família queriam esquartejá-la como uma porca. Essa alucinação, enquadrada no delírio, designa esse ser do sujeito ancorando-o no significante por meio do insulto. No lugar do *shifter* (termo que, no código, indica a posição do sujeito a partir da mensagem) que é o pronome da frase “(eu) estou vindo do salsicheiro”, advém o “porca” para designar o sujeito. “No lugar em que o objeto indizível”, diz Lacan, “é rejeitado no real, uma palavra se faz ouvir.” Esse “objeto indizível” é a própria voz como objeto *a* que no campo da neurose é

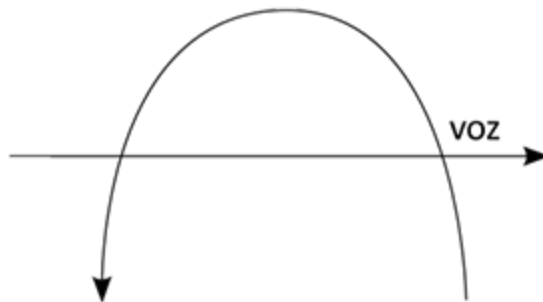
uma voz afônica, pois normalmente não se ouve por não estar no campo da realidade do sujeito, e na psicose ela aparece na realidade como alucinação.

A voz no campo da realidade

Como podemos abordar objeto-voz nas alucinações de Schreber?

Vejamos primeiro a diferença entre a fala e a voz. A fala tem um endereçamento ao Outro entrando no circuito da comunicação – fala-se para ser escutado e geralmente compreendido. A fala articula os significantes em uma significação, no registro da demanda. Já a voz, como nos indica Jacques-Alain Miller, é o que resta do significante quando a ele se retira a intenção de significação.⁷ A voz é, em suma, tudo o que do significante não concorre para o efeito de significação.

A voz como objeto *a* não é vinculada a um registro sensorial, não é ligada a um órgão dos sentidos, como atestam as alucinações verbais dos surdos-mudos.



A voz é aquilo que do significante não pode ser dito, é o equivalente ao real do significante: a voz vem ocupar o lugar do que é não articulável: o objeto mais-de-gozar, o objeto condensador de gozo. A voz é aquilo que corresponde ao afeto ligado à representação, a voz é a carga libidinal da fala, ou seja, da articulação significativa. É o resto do objetivo da fala, seu dejetivo, o que não serve para nada.

A voz que interessa à psicanálise é a voz como objeto pulsional: não é a voz falada, mas a que é suscetível de ser ouvida. A voz como objeto *a* não é,

portanto, referida ao aparelho fonador: ela é do registro da audição. “A voz, como diz Miller, corresponde à dimensão auditiva.” O sujeito da psicanálise não é agente, mas paciente: ele sofre os efeitos da voz como nos é desvelada na psicose; ele sofre os efeitos das injunções do supereu, cuja voz ele pode atribuir a um outro personificado, por exemplo, um perseguidor.

É essa voz que aparece na alucinação com um objeto do Outro – a voz do Outro. A voz alucinada mostra bem a característica do objeto *a* de ser “amboceptor”, segundo uma expressão de Lacan, pois se encontra em um lugar topológico situado entre o sujeito e o Outro sem pertencer a nenhum deles.

Schreber tem alucinações de diversos tipos, sejam as que aparecem como palavras vazias em refrões, bordões, *ritornellos*, sem significação nenhuma, “emitidas por seres sem nenhuma inteligência”, sejam as frases interrompidas, tais como: “Agora eu me vou...”, “Isso eu quero...”, “Mas isso era realmente...”, “Mas agora ele deveria ...”, “Falta-nos agora ...”.⁸ Nestas não há a designação do ser do sujeito. Destas difere a alucinação *Luder*, que ele escutou em uma noite de julho de 1894, proferida por Ariman, o Deus inferior que assim o interpelara.

Há, portanto, dois tipos distintos de alucinações: o que vem designar o ser do sujeito, como *trueie* e *Luder*, prendendo o ser do sujeito nesse significante; e o tipo que aparece na fase esquizofrênica de Schreber quando ele é completamente invadido pelas vozes e onde não há nada que venha a designar o sujeito enquanto tal. Temos aí duas formas diferentes de emergência do objeto *a* na alucinação:

1. $\frac{S1}{a}$. Aqui o objeto *a* traz consigo um significante mestre que vem pinçar o sujeito inserindo-o na cadeia significante de seu delírio.

2. $\frac{a}{S_0}$. Aqui, no lugar do “eu”, do *je*, não há nada: há um vazio, o sujeito está zerificado, ou, como diz Lacan, morto.

Em matemática qualquer número dividido por zero tem como resultado o infinito. Trata-se da infinitização do objeto *a*, tal como aparece nas vozes que se infinitizam, ou no delírio de observação quando, por exemplo, o sujeito sai na rua e milhares de olhos se voltam para ele.

No caso Schreber, o advento da metáfora delirante ocorre após a alucinação *Luder* que surge como um significante mestre significando ao sujeito a sua designação. E a partir daí ele aceita sua transformação em mulher.

O ser do sujeito

No final do texto “De uma questão preliminar...”, Lacan faz referência ao ser do sujeito como objeto *a* no caso Schreber. É uma referência que diz respeito ao registro anal da pulsão: “(...) as jaculatórias divinas farão seu concerto no sujeito para mandar o Nome-do-Pai se f... com a bunda do Nome-de-Deus e fundar o Filho na sua certeza que no final de suas provocações nada melhor a fazer do que ‘fazer sobre o mundo inteiro’”.

Lacan mostra aí o aviltamento do Nome-do-Pai enquanto Nome de Deus evidenciando que, se Flechsig, segundo a interpretação de Freud, vem ocupar um lugar paterno, vemos que Deus não ocupa o mesmo lugar. Sabemos que Deus está no lugar da mãe, conforme o esquema I. Não se trata de reduzir, como efeito da forclusão do Nome-do-Pai, o delírio de Schreber a uma regressão à fase anal. Trata-se, antes, da interrogação sobre o Outro no registro anal, assim como a respeito de seu próprio corpo outrificado, e manipulado pelo Outro.

“Por que o senhor não c...?”, pergunta Schreber em suas **Memórias** passando a uma descrição detalhada cuja falta de pudor é proporcional à importância para seu ser.

“Como tudo o mais no meu corpo, também a necessidade de evacuação é provocada por milagre; isto acontece da seguinte maneira: as fezes são empurradas para a frente (às vezes também de novo para trás) e quando em consequência da evacuação já efetuada, não há mais material suficiente, se lambuzar o orifício do meu traseiro com os poucos resíduos do conteúdo intestinal. Trata-se aqui de um milagre do deus superior, que se repete muitas dúzias de vezes por dia. A isto se liga a idéia quase inconcebível para o homem e só explicável pelo completo desconhecimento que Deus tem do homem vivo como organismo – a idéia de que o c... seja, de certo modo, o último recurso. Isto é, que por meio do milagre da necessidade de c... se atinja o objeto da destruição do entendimento e se torne possível uma retirada da destruição dos raios.”⁸

Este ato de evacuar é uma tentativa para que haja uma retirada definitiva desses raios aos quais ele está totalmente ligado. Os raios são como fios sonoros com os quais Schreber está vinculado a Deus, tal como cadeias significantes materializadas como fios telefônicos ligados ao seu corpo manipulado por esse Outro, como se ele fosse uma marionete.

“Para chegar aos fundamentos da origem desta idéia parece-nos necessário pensar na existência de um equívoco com relação ao significado simbólico do ato de evacuar, ou seja: quem chegou a ter uma relação correspondente a minha com os raios divinos, de certo modo está justificado a c... sobre o mundo inteiro.”

A relação com esse Outro, diz Lacan, “é articulada claramente por Schreber naquilo que (...) ele relaciona ao ato de c... – notadamente o fato de que aí ele sente se reunirem os elementos de seu ser, cuja dispersão no infinito do seu delírio constitui seu sofrimento”.¹⁰

Podemos ver duas vertentes dessa dispersão: a vertente significativa e a vertente do objeto. Por um lado, os elementos do ser se apresentam em uma sequência metonímica de S1, de significantes mestres que apontam o sujeito, constituindo uma pluralização de S1, onde não há nenhum significante que represente propriamente o sujeito, que se encontra totalmente disperso. Na dispersão em sua vertente significativa, ao invés de $\frac{S1}{s}$, temos $\frac{S1}{0} = \infty$, ou seja, a infinitização da cadeia significativa que se presentifica nas intermináveis alucinações de S1, vazios de significação.

Na vertente do real do objeto, o ser do sujeito se encontra disperso no despedaçamento do gozo que faz retorno ao corpo.

No ato de evacuar, há uma tentativa de Schreber de reunir os elementos de seu ser no nível do que sai do corpo, pois o excremento faria dessa forma a função de órgão separado do corpo, um órgão condensador de um gozo que, ao “fazer”, ele abandona. Trata-se, portanto, de uma tentativa de se separar do objeto na medida em que seu corpo estaria outrificado por Deus. Ele tenta realizar, assim, a operação de castração do Outro através de seu corpo e do objeto anal. Mas essa tentativa de simbolização da castração não se completa pela falta do significante fálico.

Esse ato é, portanto, uma tentativa de extrair de seu corpo outrificado o objeto que vem representar seu ser. Eis uma interpretação bastante distinta

de se dizer que Schreber, por não ter atingido a fase edipiana, regride à fase anal. Por falta de recurso do gozo fálico, o sujeito é levado a recorrer a qualquer outro tipo de gozo, tal como o gozo anal aqui em pauta. É uma ilustração do objeto *a* como objeto sórdido e asqueroso que vem pinçar seu ser.

Eis uma indicação clínica bastante precisa que podemos extrair destas considerações: o que constitui o sofrimento do sujeito é justamente essa dispersão, esse despedaçamento de gozo, sendo eminentemente terapêutica e apaziguadora a tentativa de condensar o gozo num objeto fora do sujeito.

A evocação dessas três modalidades de objeto *a* detectadas no texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (*S1/a* e *a/So*, como voz nas alucinações, e a condensação de gozo no objeto anal) abre a perspectiva de pesquisa e de estudo sobre a solução de cada sujeito na psicose diante da forclusão do Nome-do-Pai, para tentar se separar desse objeto com o qual identifica seu ser.

-
- 1 LACAN, J. D'une question préliminaire.... **Écrits**. p. 582, nota 2.
 - 2 Idem. p. 575.
 - 3 LACAN, J. Apresentação da tradução francesa das memórias do Presidente Schreber. **Falo** nº 1, 1987. p. 22.
 - 4 LACAN, J. **Petit Discours aux Psychiatres** (10.11.1967).
 - 5 Cf. LACAN, J. D'une question préliminaire.... Op. cit., nota das p. 553-554, e Miller, J.-A. Montréal à Prémontré. **Analytica** nº 37. Paris: Seuil, 1984.
 - 6 LACAN, J. D'une question préliminaire..., nota p. 582.
 - 7 Miller, J.-A. Jacques Lacan et la voix. **Quarto**. “De la voix”, Bruxelles, juin, 1994.
 - 8 Schreber, D. P. **Memórias de um Doente dos Nervos**. Rio de Janeiro: Graal, 1985 [M. 217]. p. 210.
 - 9 Schreber, D. P. **Memórias de um Doente dos Nervos** [M. 226]. p. 217.
 - 10 LACAN, J. D'une question préliminaire..., p. 582, nota 2.

V

FORACLUÇÃO E DESCRENÇA

Em seu seminário “A ética da psicanálise” Lacan propõe para a psicose o termo *descrença* (*incroyance*, *Unglauben*) a partir da expressão *Versagen des Glaubens*, empregada por Freud para designar o caráter do que ocorre com o psicótico no seu primeiro encontro com o sexo. E identifica a descrença com a foracclusão: “Quanto à descrença, há aí, na nossa perspectiva, uma posição de discurso que se concebe muito precisamente em relação à Coisa – a Coisa aí é rejeitada no sentido próprio da *Verwerfung*”.¹ E adiante ele define o mecanismo próprio do discurso da ciência em termos de *Verwerfung* da Coisa. Deve-se notar que no discurso da ciência se trata de “posição de discurso” e não de “posição de sujeito”, expressão esta que Lacan utiliza para evocar a posição da histérica, do obsessivo e do paranoico em relação à Coisa, ou das *Ding*.

Se há foracclusão da Coisa no discurso da ciência é na medida em que (...) em sua perspectiva, “se delineia o ideal do saber absoluto”, ou seja, o ideal de uma rede significante global, onde não há lugar para o que está fora do significante – a Coisa. Trata-se do ideal de tudo dizer sobre o real – o que é uma loucura, mas é o que é visado no discurso da ciência. Entretanto, no que se refere à posição do sujeito psicótico, o *Unglauben*, em sua equivalência com a foracclusão, não se incide na Coisa, mas na realidade psíquica.² Essa descrença do psicótico na realidade psíquica corresponde ao que Lacan enunciara em **Télévision** como sendo “a rejeição do inconsciente” na psicose.³ Nesses dois termos – realidade psíquica e inconsciente – trata-se do significante, não do real da Coisa.

Se podemos falar da foracclusão da Coisa no que concerne ao discurso da ciência, não se pode fazer o mesmo no que se refere ao sujeito psicótico,

principalmente quando abordamos a Coisa como gozo. A clínica nos ensina que a posição do sujeito psicótico em relação ao gozo não é de rejeição. Ele é literalmente invadido, assujeitado, atacado pelo gozo em seu corpo, seus sentidos e seu pensamento.

Com o intuito de precisar a relação entre a descrença e a forclusão devemos recorrer ao texto de Freud de onde Lacan toma emprestado a noção de *Unglauben*. Trata-se do rascunho K da correspondência de Freud com Fliess. Freud procura, nessa carta, demonstrar a etiologia das “neuroses de defesa” – histeria, neurose obsessiva e paranoia – a partir do caráter do primeiro encontro com o sexo ou “a experiência primária” (*Primärerlebnis*), e do destino do significante desse encontro. Deixemos de lado a histeria, pois é em comparação com a neurose obsessiva que Freud estabelece o que acontece com a paranoia.

Na neurose obsessiva, a experiência primária foi acompanhada de prazer, contrariamente à histeria; mais tarde, quando de sua recordação, esta será acompanhada de sua recriminação (*Vorwurf*), o que dá origem à produção do desprazer. Em seguida, recordação e recriminação são recalçadas para organizarem o sintoma primário da doença: a escrupulosidade. Quando do retorno do recalçado, o afeto da recriminação é vinculado a um conteúdo deformado – a ideia obsessiva que é o sintoma de compromisso.

Apoiado pela escrupulosidade, o sujeito rejeita a crença (*es versagt ihr den Glauben*) na ideia obsessiva. Essa descrença do obsessivo frente ao pensamento obsedante é descrita por Freud como uma luta que desemboca na formação dos sintomas secundários: compulsão ao exame, ruminação mental, cerimoniais, *folie du doute* etc. Aqui a descrença não é um fato de estrutura e sim um índice da fenda do sujeito, dividido entre a escrupulosidade e a ideia tornada estranha devido à descrença.

A rejeição da crença

Quanto à paranoia, Freud não é tão afirmativo no que se refere ao primeiro encontro com a Coisa. “Aqui as condições clínicas que o determinam, diz ele, são desconhecidas.” Supõe, entretanto, que se trate do mesmo caráter que no caso do obsessivo, ou seja, o prazer em demasia.

Freud dá toda a relevância à recriminação que se segue ao encontro sexual, em que o paranoico não acredita. *Es ist dabei einem Vorwurf der Glaube versagt worden.*

No sintoma primário, que é a desconfiança, o afeto em questão é um gozo marcado de desprazer, não ligado a uma autorrecriminação mas atribuído ao Outro, daí a suscetibilidade e o sintoma da desconfiança. O que em seguida retorna no real – Freud fala de retorno do recalcado – ou é somente o afeto ou o afeto acompanhado da recordação da experiência primeira. Isto pode ser traduzido pelo que se observa na clínica: trata-se ou do gozo puro que retorna sob a forma de fenômenos de despedaçamento do corpo ou sob a forma de sensação de uma volúpia desvinculada do falo; ou então o gozo retorna acompanhado do significante nas vozes alucinadas.

Freud atribui às vozes o privilégio de serem o fenômeno essencial da psicose: “O afeto recalcado parece retornar invariavelmente nas alucinações auditivas.” As vozes são o sintoma de compromisso que representam a recriminação que foi rejeitada: “A crença recusada à recriminação é, então, não apenas vinculada ao sintoma de compromisso, mas é quem o comanda.” A esse respeito, dirá Lacan: “Na psicose, as vozes, não apenas o sujeito acredita nelas, como também lhes dá crédito”.⁴ Na paranoia, portanto, contrariamente ao obsessivo que não dá crédito à ideia obsedante, o sujeito acredita nas vozes sem hesitar e não as trata como estranhas, alheias, mas é incitado a fornecer-lhes uma explicação: o delírio. O que é determinante para Freud na paranoia é essa rejeição da crença no *Primären Vorwurf*, na recriminação primária⁵ – o sujeito não acredita nela.

A recriminação primária

A crença ou descrença na recriminação primária que acompanha o primeiro encontro com a Coisa gozosa é o que decide na escolha de neurose ou psicose. A recriminação primária, na medida em que marca a Coisa como proibida, é o que vem aqui desempenhar a função de Nome-do-Pai, ou melhor, ela é a expressão da Lei no nível do fenômeno. A crença na recriminação primária permite o recalco desta e sua operacionalidade no simbólico, daí a possibilidade de metaforização na formação do sintoma.

A recriminação primária é o que vem barrar o gozo, é o que vem no lugar da Coisa, inominável, esvaziando-a de gozo. Ela é, portanto, o significante que marca a Coisa como gozo perdido, não apenas proibido, mas impossível.

A descrença na recriminação primária é o que corresponde à foraclusão do Nome-do-Pai. É na medida em que é foracluído do simbólico que o significante retorna no real sob a forma da alucinação verbal. A injúria alucinatória é o melhor exemplo disso, visto que aí se encontra a recriminação no real.

Na psicose, a descrença na recriminação primária tem, portanto, como efeito seu retorno no real, acompanhada de um gozo da Coisa que é não barrada por esse significante. O significante, longe de barrar o gozo, é antes seu portador, como se observa no fenômeno da alucinação. Não se trata na psicose de foraclusão da Coisa, que pode ser uma boa fórmula para o neurótico, e sim de o sujeito ser coisificado pelo significante.

A crença e a divisão do sujeito

No seminário “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, Lacan define o *Unglauben* como “ausência de um dos termos da crença, do termo que designa a divisão do sujeito”.⁶

Podemos ilustrar a divisão do sujeito no fenômeno da crença por um dito popular nos países hispânicos – *No creo en las brujas, pero que las hay, las hay* – em que se manifesta a posição do sujeito apreendido entre uma negação e uma afirmação, ou seja, um par de oposição significativa (S1 – S2). A crença vinculada à divisão do sujeito é um fenômeno próprio do neurótico. Ele crê porque não tem certeza de nada, porque não há o significante derradeiro que diga o verdadeiro sobre o verdadeiro: S (A). Ele acredita no Outro, dá-lhe crédito porque sabe que o Outro não existe. Em relação aos seus sintomas – da paralisia histérica ao cerimonial obsessivo – o neurótico é um crente.

Lacan nos ensina que a crença se fundamenta no desvanecimento do sentido, que sua dimensão é correlativa do momento em que seu sentido se desvanece. A crença se acompanha de uma não crença como o dito espanhol

testemunha. São esses dois termos que se encontram no neurótico e constituem a expressão do par afirmação (*Bejahung*) e denegação (*Verneinung*), longamente comentado por Lacan, onde a afirmação é primária como condição da denegação.⁷

Na psicose, a ausência e um dos termos da crença correspondem à rejeição da afirmação primeira (*Bejahung*), ou, nos termos do rascunho K, à ausência da crença da recriminação primária.

No fenômeno da crença é sempre possível depreender-se um anseio, um voto, por exemplo, (...) “a crença de que se poderá retornar vivo do combate ajuda a enfrentar a morte”;⁸ trata-se do anseio de evitar o pior, sobre o qual o sujeito não quer nem saber. O anseio como manifestação do desejo inconsciente é determinado pela lei, e o pai simbólico, o Nome-do-Pai, é quem sustenta a crença, como a crença em Deus Pai o testemunha. Além do mais, o Deus do psicótico jamais é o mesmo do crente, do fiel, pois o psicótico não pede nada a seu Deus, como faz o crente, é antes Deus quem lhe pede, ordena coisas. O psicótico não crê em seu Deus, ele tem certeza Dele. “Aqueles que têm certeza”, diz Lacan, “não acreditam, não dão crédito ao Outro, eles têm certeza da coisa, estes são psicóticos”.⁹

1 LACAN, J. **O Seminário, Livro VII, A Ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 165.

2 Ibidem. p. 163.

3 LACAN, J. **Télévision**. Seuil, nº 19, p. 39.

4 LACAN, J. R.S.I. **Ornicar?**. nº 3, p. 110.

5 Traduzido na edição da Standard Brasileira por autocensura primária.

6 LACAN, J. **O seminário, Livro XI, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979. p. 225.

7 Cf. o capítulo V, “Introdução e resposta a uma exposição de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud”. **O Seminário, Livro I, Os Escritos Técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: JZE, 1979 (*vide* também os textos correspondentes nos **Écrits**).

8 Proust, M. **A la Recherche du Temps Perdu**, t. VI.

9 LACAN, J. **Problèmes Cruciaux pour la Psychanalyse** (Seminário inédito), sessão de 19 de maio de 1965.

VI

AS TEORIAS MEDIEVAIS DO AMOR E A EROTOMANIA

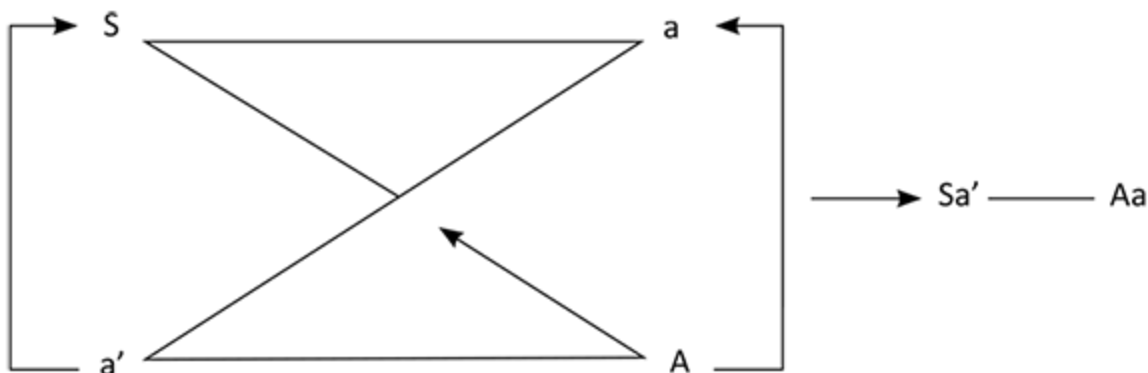
“Pode parecer-lhes que recorrer a uma teoria medieval do amor para introduzir a questão da psicose seja um curioso e singular desvio. Entretanto, é impossível conceber, sem isso, a natureza da loucura.” É o que Lacan nos indica em seu seminário sobre *As psicoses*, sem, no entanto, desenvolver mais do que o pequeno fragmento que se encontra na lição do dia 31 de maio de 1956, quando está descrevendo a relação do sujeito na psicose com o grande Outro que se apresenta como Outro absoluto. Ei-lo:

“A relação extática com o Outro é uma questão que não vem de ontem, mas, por ter sido deixada na sombra durante séculos, ela merece de nossa parte, nós analistas, que lidamos o tempo todo com isso, que a retomemos.

Fazia-se na Idade Média a diferença entre o que se chamava a teoria física e a teoria extática do amor. Colocava-se assim a questão da relação do sujeito com o Outro absoluto. Digamos que, para compreender as psicoses, devemos fazer com que se recubra, em nosso esquema, a relação amorosa com o Outro como radicalmente Outro com a situação em espelho, ou seja, de tudo o que é da ordem imaginária, do *animus* e da *anima*, que se situa, segundo os sexos, em um lugar ou em outro.

A que se deve a diferença entre alguém que é psicótico e alguém que não o é? Ela se deve ao fato de que para o psicótico uma relação de amor é possível abolindo-o como sujeito, na medida em que ela admite uma heterogeneidade radical do Outro. Mas esse amor é um amor morto.”¹

Ao operarmos o recobrimento relativo ao esquema “L” proposto aqui por Lacan, temos:



Esse recobrimento do eixo da relação imaginária com o eixo da relação simbólica tem como resultado a abolição do sujeito, reduzido aqui a a' , ou seja, a um objeto do Outro, como aparece nas fórmulas da paranoia. Esse recobrimento coloca em evidência a imaginarização da relação com o Outro efetuada pelas formações delirantes.

Mas em que consistem essas teorias medievais do amor? E como elas podem nos fazer apreender melhor a relação do sujeito com o Outro na psicose?

O amor na Idade Média segundo o abade Pierre Rousselot²

O problema do amor na Idade Média se encontra, segundo o autor, resumido na questão colocada pela Escolástica *Será que o homem ama naturalmente a Deus mais do que a si mesmo?* Isto porque, na Idade Média, Deus é considerado um ser real, pessoal, vivo, a totalidade do Bem, objeto do amor recomendado às *criaturas*, único fim derradeiro.³ Diante dessa pergunta, duas concepções do amor dividem os espíritos medievais nos séculos XII e XIII: a concepção física e a concepção extática. Se encontramos a concepção física do amor em *De Sacramentis*, de Hugues de St. Victor, e no *De Diligendo*, de St. Bernard, foi São Tomás de Aquino quem a precisou e a sistematizou a partir das teses de Aristóteles sobre o amor e a amizade.⁴ E, na verdade, encontramos outras obras desses dois autores sobre a concepção extática. Os adeptos desta última são Pierre de Blois, Richard de St. Victor, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Saint Bonaventure.

A teoria física do amor

Ela é chamada de *teoria greco-física* devido a sua referência aristotélica. Pois *física* não significa aqui corporal, mas natural. E *natural*, para Aristóteles e São Tomás, é o homem procurar seu Bem. Se o homem ama naturalmente seu próprio bem ele deve necessariamente amar aquilo do qual depende: Deus, que é a condição necessária de sua existência. *Física* faz, portanto, referência a *physis* (natureza), pois, assim como a física é a ciência natural, o amor a Deus é natural, físico.

Existe aqui uma identidade profunda e secreta entre o amor de si e o amor a Deus, que são, de fato, uma mesma expressão de um mesmo apetite natural. Trata-se de uma teoria que concilia o fato de que o homem busca seu próprio bem com o amor que ele tem por Deus. Esse amor vem, portanto, em São Tomás de Aquino, no lugar do Bem Supremo de Aristóteles.

Lacan mostra em seu seminário como a ética da psicanálise entra em desacordo com a ética de Aristóteles (**Ética a Nicômaco**), para quem, se toda ação tende para um bem qualquer, há somente um bem último que constitui sua visada: o Bem Supremo, que representa para os homens o que o alvo é para os arqueiros. Esse Bem Supremo, compreendido como a felicidade, consiste na atividade teórica, a contemplação, que basta a si mesma, possuindo plena suficiência. Trata-se da atividade do sábio que, sendo um homem feliz, prescinde, salvo o mínimo, de tudo material. É a atividade divina por excelência, que permite separar os homens dos animais, fazendo-os participar da natureza de Deus, cuja atividade concebível é a contemplação, pois não é possível conceber-se um Deus que trabalhe. Não foi preciso muito mais para que um São Tomás de Aquino colocasse Deus no lugar do Bem Supremo e a beatitude no lugar da contemplação. A beatitude, segundo este, consiste em nada menos do que a abolição do desejo, pois ela “não seria o fim último se depois dela ainda houvesse algo por desejar”. Trata-se aqui de éticas da completude, éticas do Bem, em que se promete o prazer máximo onde nada mais há que desejar, sendo no final a verdade revelada por completo.

A psicanálise nos ensina o contrário disso, ou seja, que não há Bem Supremo, e que a completude é da ordem do imaginário, pois o sujeito é marcado pela falta, falta-a-ser: seu complemento está perdido para sempre.

Na verdade, ele nunca esteve presente – condição necessária ao desejo. A inacessibilidade ao Bem Supremo é o que Freud articulou como a lei de proibição do incesto. O objeto que poderia completar o sujeito, trazendo-lhe a satisfação total de seu desejo, é um objeto proibido. Em seu lugar resta um furo, designado como a Coisa freudiana, produto da operação da linguagem sobre o real do vivente. *Das Ding*, a Coisa, como vimos no capítulo anterior, termo extraído do texto freudiano (**Projeto de uma Psicologia para Neurólogos e A Denegação**), é redefinida por Lacan como “o que do real padece do significante”.⁵

Nessa teoria física do amor a Deus, trata-se portanto de uma teoria de encontro com a Coisa, achado de *das Ding*, pela via do amor ao Outro divino.

Pelo amor de Deus, conforme essa teoria, o homem pode chegar a sacrificar seu próprio bem. Isto é ilustrado por São Tomás com o exemplo do corpo que, quando ameaçado, levanta a mão como um escudo para protegê-lo diante da ameaça de um golpe num movimento natural. Assim como o homem pode sacrificar sua mão para salvar seu corpo, ele pode sacrificar seu próprio bem em vista do amor a Deus. Nesta doutrina, a relação entre o Bem divino e o bem humano é representada como a do todo com a parte. Se o homem ama naturalmente Deus mais que qualquer outra coisa (inclusive mais do que a si mesmo) é porque Deus é o Bem Universal, no qual todo e qualquer bem se encontra em continuidade e o qual ele prefere espontaneamente a si como a condição necessária de sua própria existência e de sua própria perfeição.

A teoria extática do amor

A concepção extática é mais difícil de definir, segundo Rousselot, pois não chegou a se constituir como um conjunto completo de doutrina. Ao caráter sistemático e lógico da concepção do amor físico se opõe a concepção lírica do amor extático, que por definição comporta em si mesma o aniquilamento da razão. Trata-se do amor descrito pelos místicos e que Lacan retoma no Seminário XX, *Encore*.

O termo *êxtase* significa etimologicamente a ação de estar fora de si, transportar-se para fora de si mesmo. Trata-se de uma concepção do amor dualista, violento, irracional e antinatural. A ideia do amor de pessoa a pessoa da concepção extática do amor se sobrepõe à ideia do amor natural da teoria física. Se nesta, conforme a descrição de São Tomás de Aquino, a personalidade individual é concebida como uma participação de Deus entrando assim na natureza, na concepção extática, trata-se de uma personalidade independente da divindade.

Na concepção física, a unidade é a razão de ser e a finalidade do amor. Na extática, a dualidade é um elemento essencial e necessário do perfeito amor. Aqui o amor de si não está em continuidade com o amor de Deus – o amor de si, amor egoísta, nem mesmo é digno de ser chamado de amor. Para amar é preciso o outro, diferente de si. A dualidade do amor está implicada nas duas fórmulas amplamente empregadas na Idade Média (tal como se encontra em Guillaume d’Auvergne): “o amor é um laço”; “o amor é um dom”.

À harmonia do amor físico se opõe a ruptura, aniquilamento, morte no amor extático. Se o primeiro é profundamente natural e aí o sujeito encontra sua alma, o segundo é antinatural, aniquilador, fazendo o sujeito perder sua alma. Neste último, o amor é essencialmente mortificante, mas a morte que o amor proporciona é preciosa e suas feridas são desejáveis – daí ser ele antinatural e aniquilador.

Em São Tomás de Aquino, para que haja harmonia, é preciso que cada homem deseje o Bem à sua maneira e se esforce constantemente em proporcioná-lo no círculo de sua ação. O amor de Deus e o dos homens estão, portanto, em continuidade – o que constitui a base da *caritas*: “a caridade faz o homem conforme a Deus, ela faz o homem se comportar para com o que é seu como Deus em relação ao que é Seu”. Na concepção extática não há nada disso: o homem ao amar Deus se transporta para o centro de tudo, ele não tem mais nenhuma outra inclinação a não ser as do Ser Absoluto – “não há mais *suun*”, diz Rousselot, “o ser esvaziou-se de si mesmo”. Não há, portanto, nem lugar para a caridade – o que faz essa concepção acabar indo de encontro ao dogma da Igreja que a obriga a seus fiéis.

San Juan de la Cruz escreve em uma poesia intitulada *Canciones de el alma que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección, que es la unión con Diós, por el camino de la negación espiritual*:

*Oh noche, que guiaste!
Oh noche, amable más que el alborada!
Oh noche que juntaste
Amado con amada
amada en el Amado transformada!*⁶

Esse amor essencialmente dualista, extático e aniquilador tem por ideal a gratuidade. Nele há a necessidade de um desinteresse radical – opondo-se, portanto, à ideia de uma busca de Deus como Bem Supremo que se encontra em São Tomás. Não há razões para se amar a Deus. Segundo Rousselot, encontra-se em Abelardo a concepção de que, em suma, se o homem quer amar puramente é necessário que sua vontade vise em Deus um certo *em si* misterioso e íntimo, em que a natureza divina seja considerada abstração de toda comunicação real ou possível com os espíritos finitos. Esse amor é cego, irracional, imprudente, desordenado – o que faz seus adeptos discorrerem sobre a loucura do amor.

Como escreve Santa Teresa de Ávila em **Livro da Vida**:

“Não me parece outra coisa senão um morrer quase totalmente para todas as coisas do mundo e ficar gozando em Deus. Não conheço outros termos para o expressar. Não sabe então a alma o que fazer: se fala, se fica em silêncio, se ri, se chora. É um glorioso desatino, uma celestial loucura onde se aprende a verdadeira sabedoria. Para a alma é uma maneira muito deliciosa de gozar.”⁷

Em ambas concepções do amor ao Outro divino, se encontra a noção de possessão espiritual. Para São Tomás de Aquino, ela significa partilhar as faculdades da apreensão, principalmente a inteligência que traz a beatificação ao homem fazendo-o possuidor da essência divina. Na concepção extática essa possessão espiritual do amor de Deus é equivalente ao gozo, apesar de Rousselot considerar essa equivalência contraditória com o caráter de mortificação e aniquilamento. A contradição é suspendida ao abordarmos esse gozo descrito pelos místicos justamente como um gozo para-além do princípio do prazer, um gozo para-além do falo,

simultaneamente mortificador e prazeroso. É o que se encontra no fundamento da explicação antropomórfica da fé: a redenção sangrenta. Se Deus morreu por amor aos homens, é porque o amor é aniquilar-se para o Outro do amor.

Para São Tomás, é pelo intelecto que o homem chega à beatitude: “o pensamento do homem está unido a Deus no estado de beatitude”.⁸ Ela é a obtenção do fim derradeiro: a conjunção da alma com o Bem incorporeal e o gozo que a esta se acrescenta, culminando na visão de Deus. “... eis em que consiste a felicidade do homem ou beatitude: ver Deus em essência.”⁹

Podemos agora sistematizar as duas teorias medievais do amor:

Física Sistematização lógica sistema amor de si = amor a Deus o amor é natural, inclinação inata encontrar sua alma questão de Natureza participação em Deus UNIDADE o amor tem razões, o homem busca seu Bem sacrifício do amor de si pelo amor de Deus beatitude – ato do intelecto ao qual o gozo vem por acréscimo beatitude ≠ êxtase	Extática efusão lírica poema amor de si ≠ amor de Deus o amor é antinatural, viola as inclinações inatas, ignora as distâncias naturais perder sua alma questão de Pessoa independência de Deus DUALIDADE o amor é sem razão, gratuito o amor é essencialmente destruidor, mortificador, aniquilador beatitude = posseção espiritual = êxtase
---	---

No Seminário XX, Lacan retoma a distinção promovida pelo abade Rousselot entre os dois tipos de amor a Deus e situa o gozo dos místicos do lado do não todo, ou seja, do lado do quantificador $x\Phi x$, que se refere ao gozo feminino, diferenciado do gozo fálico. E utiliza a teoria do amor físico

para se referir ao gozo do ser que encontramos na **Ética a Nicômaco** de Aristóteles. “Um São Tomás não terá nenhuma dificuldade em seguida a forjar a partir daí a teoria física do amor, como é chamada pelo abade Rousselot (...), ou seja, que, afinal das contas, o primeiro ser do qual temos sentimento é nosso ser e tudo o que é para o bem de nosso ser, por isso mesmo, será gozo do Ser supremo, isto é, Deus”.¹⁰ Ora, se o objeto pequeno *a* é definido neste mesmo Seminário como semblante de ser, esse gozo do ser é também da ordem do semblante e deve, portanto, ser articulado ao gozo fálico.

A crítica de Lacan à tradição filosófica que se estende de Aristóteles a São Tomás de Aquino começa em seu Seminário sobre a **Ética da Psicanálise** e continua no **Encore**. Se no primeiro ele criticou a noção de Bem supremo, no segundo mostra a miragem de um gozo harmônico. A “relação de ser a ser não é essa relação de harmonia que desde sempre nos arruma a tradição em que Aristóteles, que só vê aí gozo supremo, converge com o cristianismo para o qual se trata de beatitude. Isso é se embaraçar em uma apreensão de miragem”.¹¹

Em que essas teorias medievais do amor a Deus podem nos clarificar a relação do psicótico com seu Outro? Por um lado, encontramos o aniquilamento do sujeito na relação com o Outro tal como encontramos na concepção extática do amor, e, por outro lado, trata-se de uma relação em que o ser do sujeito não está separado do Outro como na teoria do amor físico. Será que no delírio erotomaníaco não se trata, para o sujeito, de uma tentativa de constituir uma tal miragem de harmonia entre o sujeito e o Outro e ensaiar, assim, escrever a relação sexual?

O Outro do amor nos místicos e nos psicóticos

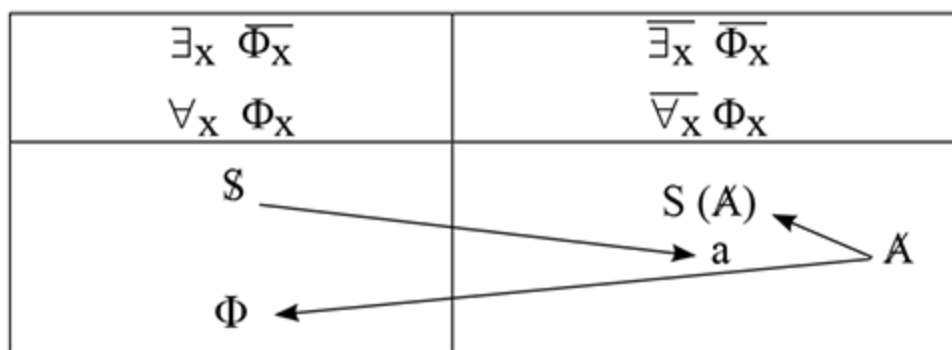
Encontramos, na descrição do abade Rousselot (que, como vimos, Lacan salientou em seu Seminário sobre *As psicoses*), uma analogia do que ocorre na psicose com a relação de amor extático, o qual implica o aniquilamento do sujeito. Porém, em seu escrito “De uma questão preliminar...”, Lacan chama a atenção sobretudo para as diferenças entre a experiência mística e a do psicótico, na medida em que na psicose não há a

“Presença ou a Alegria que iluminam a experiência mística” e tampouco o “Tu!” do apelo a Deus nem do apelo de Deus, por não haver Outro do pacto da fala que é o Outro do reconhecimento. E no que concerne à relação de Schreber com Deus, “não se trata de união do ser com o ser, mas, antes, mistura”.¹²

Se não há união, ou seja, se não ocorre a unidade descrita na teoria física do amor e se o Outro, na psicose, é de uma heterogeneidade radical, isto não quer dizer que se trate de uma relação de duas individualidades, pois o sujeito é outrificado e o Outro subjetivado. Além do mais, a posição estrutural do sujeito é a de objeto do Outro, o que denota a ausência da operação de separação do sujeito em relação ao Outro, ou seja, o sujeito se encontra na postura de alienação ao Outro. Há, com efeito, uma participação de Deus no corpo e nos sentidos de Schreber: Deus, por exemplo, vê através dos olhos dele e Schreber participa da beatitude divina, como desenvolvemos no capítulo “O Outro de Schreber”.

A psicose na sexuação

Como podemos situar o que ocorre na psicose em relação às fórmulas da sexuação propostas por Lacan? Será que o gozo do psicótico pode ser da mesma ordem que o gozo feminino, cuja ilustração encontramos descrita nos escritos dos místicos? Afinal, o empuxo-à-mulher descrito para a psicose se refere ou não ao “não todo” que caracteriza o lado feminino da partilha dos sexos?



Lacan formulou a partilha dos sexos não a partir do atributo peniano, mas a partir da função fálica. Assim, do lado do homem encontramos a função universal da fala, pois todos os seres deste lado estão inscritos na função fálica, $\forall x \Phi x$. Para que essa proposição universal seja verdadeira, é necessária uma proposição que a negue, constituindo seu limite, ou seja, é necessária uma exceção que confirme a regra. Se a regra é a castração simbólica para todos os homens (é o que implica a função fálica), há necessidade de estrutura que exista uma exceção que esteja fora do universal da castração, que diga não à função fálica, $\exists x \Phi x$. Esse pelo-menos-um fora do fálico do lado masculino da sexuação é sustentado pela função do Pai. Por um lado, estruturalmente, essa função do Pai é equivalente ao Nome-do-Pai – o significante da exceção, sem representação, que constitui todos os outros como um conjunto, o tesouro de significantes. Por outro lado, essa função da exceção à regra da castração dá consistência ao mito do pai da horda primitiva que, como Pai gozador, proibia o gozo fálico a todos os seus filhos. Uma vez morto, o totem que o representa denota a função simbólica do pai morto, ou seja, do pai como significante da lei, de proibir o gozo e delimitar um conjunto que é a sua horda, a tribo que se sustenta em seu significante. Essa função da exceção permite fazer existir o Homem nos dois sentidos: como o Um da exceção e como o conjunto de todos os homens, a humanidade, uma vez que a exceção é a própria borda que limita esse conjunto, esse universal. Os sujeitos que se localizam neste lado da partilha dos sexos só atingem o lado feminino, só têm acesso à mulher reduzindo-a a um objeto, $\$ \rightarrow a$, tratando-a como um objeto erótico. “Só é dado ao sujeito, diz Lacan no Seminário XX, atingir seu parceiro sexual que é o Outro, pelo intermédio de a , da causa do desejo, ou seja, pela via da fantasia.”

Do lado feminino, não há o conjunto das mulheres, pois não existe uma exceção para fundar o universal de todas as mulheres. Se não há um universal nem uma exceção, *A Mulher* não existe. Isso não quer dizer que elas não tenham relação com o falo, ao contrário, pois não há mulher que não esteja em relação com a função fálica, $\exists x \Phi x$. A Mulher não existe, as mulheres se contam uma a uma. No entanto, nem tudo do sujeito feminino tem relação com o falo, as mulheres não estão inteiramente inscritas na função fálica. É o *não tudo fálico* que define, por excelência, a posição feminina.

Essa situação faz com que seu gozo se divida em gozo fálico, conectado ao homem e articulado ao significante falo $[\Phi]$, e um gozo não fálico articulado à falta no Outro $[S(A)]$, que Lacan chamou de “enigmático”, “louco”, e o identifica ao que os místicos descrevem como êxtase.

Trata-se de um gozo fora do significante, para o qual não há palavras, nem é possível dele ser efetuada uma doutrina, como notava o abade Rousselot, que considerava o que descreviam os místicos mais como uma efusão lírica do que uma sistematização lógica. “Falar é impossível”, diz Santa Teresa de Ávila, “pois a alma não atina a formar palavras e, se atinasse, não teria forças para poder pronunciá-las; porque toda a força exterior se perde e aumentam as forças das almas a fim de poder melhor gozar de sua glória.” É esse gozo para-além do falo que sustenta a existência do Deus dos místicos, trata-se, como diz Lacan, de “a face de Deus como suportada pelo gozo feminino”. O amor relativo a esse gozo, descrito por eles como amor da alma, é *almor*.¹³

As fórmulas da sexuação de Lacan ilustram seu famoso aforismo *Não há relação sexual*, ou seja, não há relação, em termos matemáticos, que possa ser escrita entre o homem e a mulher. Em primeiro lugar porque não existe A Mulher e porque o homem ao lidar eroticamente com uma mulher a reduz a um objeto e a mulher ao lidar assim com um homem o reduz a um significante. Ora, na psicose, o sujeito tenta fazer existir a relação sexual e fazer existir A Mulher, como vimos em nosso estudo sobre o delírio de Schreber. E é justamente só na psicose que uma mulher pode encontrar o Homem.

Na psicose, a função fálica está ausente devido à forclusão do Nome-do-Pai. Não podemos, portanto, fazer uso dos quantificadores onde ela se encontra – na psicose $\forall x\Phi x$ e $\forall x\neg\Phi x$ estão ausentes. Só encontramos os quantificadores onde a função fálica está negada, ou seja, $\exists x\Phi x$ e $\exists x\neg\Phi x$.

Por conseguinte, não há universal de todos os homens; ou melhor, todos os homens perdem a consistência, como ocorre no delírio de Schreber, durante a catástrofe imaginária, em que todos os homens nada mais eram do que “imagens de homens feitos às pressas”. Não havendo o universal da castração, não há o conjunto dos homens no qual Schreber poderia se localizar como sexuado. E o Um da exceção por não ser o Nome-do-Pai, que

está foracluído, não é a exceção paterna, o lugar da lei fálica. Na psicose “é da irrupção de *Um-pai* como sem razão que se precipita aqui o efeito, sentido como de forçamento, para o campo de um Outro, a ser pensado como o mais estranho a todos os sentidos”.¹⁴ O efeito em questão é o *empuxo-à-mulher* que Lacan afirma ser específico, na psicose, do primeiro quantificador lógico do lado feminino, ou seja, $\exists x \overline{\Phi x}$. O encontro com “Um-pai como sem razão” pode desencadear a psicose empurrando, forçando o sujeito para o lado feminino. A irrupção do Um não funda a razão do Todo, ele provoca o efeito empuxo-à-mulher.

$$\begin{array}{ccc} \exists x \overline{\Phi x} & \longrightarrow & \overline{\exists x \overline{\Phi x}} \\ \text{Um-pai} & & \text{empuxo-à-mulher} \end{array}$$

Na estabilização do delírio de Schreber o forçamento de virar mulher é atribuído a Deus. Mas seria simplificar as coisas dizer que Deus está no lugar da exceção paterna e o sujeito do lado feminino, apesar de Freud ter interpretado Deus como ocupando o lugar do Pai. Pois, sem negar que o delírio faça essa tentativa, por um lado a inexistência do significante de A Mulher faz da eviração do sujeito um projeto assintótico em que A Mulher estaria no infinito, e, por outro lado, Deus também se feminiza como já observamos anteriormente. O fato de a relação do sujeito com o Outro ser da ordem da “mistura” faz também Schreber se situar como exceção, encarnar o Um, ou melhor a Uma a partir de sua invenção criacionista do significante *Mulher de Deus*. E o gozo de que aqui se trata não é o gozo fálico, nem o gozo dos místicos; e o amor, se assim podemos chamar, não é *amuro* nem é *almor*.

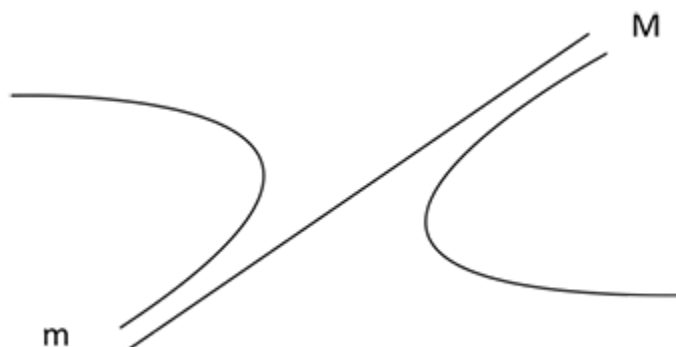
O gozo em questão é relativo à “mistura” do sujeito com o Outro. Como podemos formalizar a relação do sujeito com o Outro no delírio? No que concerne à existência temos a existência do Um [1] da exceção e a inexistência [0] do lado feminino. Se a existência está do lado do Outro divino [A] e a não existência do lado do sujeito [S] é porque este se encontra em posição de objeto de gozo do Outro. Assim, do lado do Um da exceção ($\exists x \overline{\Phi x}$) está o Outro (A) e do lado ausência da existência de alguém

que não esteja na função fálica ($\exists x\Phi x$) está o sujeito. O Outro é (1) e o sujeito é zerificado (0). Como o sujeito não deixa de ter relação com o falo, pois não há quem escape ($\exists x\Phi x$), sua tendência é situar-se como mulher na partilha dos sexos.

$$\begin{array}{c} \exists x\overline{\Phi x} \\ A \\ 1 \end{array}$$

$$\begin{array}{c} \overline{\exists x\overline{\Phi x}} \\ S \\ 0 \end{array}$$

Como há relação entre o sujeito e o Outro, poderíamos escrevê-la $\frac{1}{0} = \infty$, que vai ao encontro do modo assintótico do tornar-se a mulher de Deus para Schreber. E que encontramos formalizado na dupla assíntota do esquema I, que representa “o laço que une o eu delirante ao Outro divino”.



A relação do sujeito com o Outro, na erotomania, é, portanto, uma relação de mistura que tende ao infinito. Esse laço que os une é o produto do trabalho delirante que, por estrutura, nunca é totalmente concluído, pois sua conclusão se situa em uma assíntota.

Por fim o amor

“A psicose é um fracasso no que concerne à efetivação do que se chama de *amor*.”¹⁵ A rejeição do inconsciente na psicose é o que suporta o fracasso do amor – do amor que vem suprir a não inscrição da relação

sexual. O amor, na neurose, vem no lugar da castração que faz com que entre o homem e a mulher “as coisas não ocorram como vasos comunicantes”.¹⁶

A erotomania, cujo postulado inclui o amor – *O Outro me ama* –, é um tipo de amor que não contém a castração, sendo portanto distinto do amor erótico, do amor transferencial que, como diz Freud, é um verdadeiro amor. É também distinto do amor místico cujo gozo é relativo à falta no Outro [S(A)], e que “é requisitado para que o gozo em jogo do lado feminino seja suportável na ausência de uma função que o legalize”.¹⁷ O gozo na psicose nem sempre requisita o amor. Apesar de Lacan falar de “erotomania mortífera” para se referir à relação de Schreber com Flechsig e de “erotomania divina” de Schreber com Deus, em nenhum momento o sujeito trata o gozo divino pelo nome de amor. “Não há meio de chamá-lo ‘Aimé’, nos diz Colette Soler. ‘Joui’, que faz equívoco fônico com o imperativo do supereu, seria antes seu nome de sintoma”.¹⁸ *O Outro me goza*, eis para ela a fórmula mais adequada a Schreber, e também para as ditas erotomanias que são antes “manias de gozo” (que ela propõe chamar de “eroticomanias”). O que é diferente da erotomania propriamente dita em que se encontra formulado o postulado *O Outro me ama*.

A erotomania heterossexual feminina ilustra que “uma mulher só encontra O homem na psicose”,¹⁹ como no caso de Aimée em relação ao Príncipe de Gales, o que não a impede de desenvolver uma erotomania homossexual concernindo suas perseguidoras.

A erotomania, em suma, ensaia fazer muro – uma vez que o amor é por essência *amuro* – enquanto tentativa de cura, que é a definição de delírio de Freud. Trata-se de um muro que constitui uma barreira que circunscreve o gozo no Outro sob a forma do amor que dele emana. Assim, a erotomania delimita, enquadra o gozo no lugar do Outro, construindo um muro com o amor. *A erotomania é, portanto, uma tentativa de cura pela via do amor*. Mas, longe de fazer barreira entre o real e o sentido, que é a função do amor sob o regime do Nome-do-Pai, como diz Lacan em **Le Savoir du Psychanalyste**, trata-se de um amor que os aproxima: cada fato comporta o sentido de que o Outro ama o sujeito, que ele goza do sujeito com seu amor por ele.

De Clérambault descreveu uma sequência tipo para a erotomania em três fases: esperança, despeito e rancor. Na tentativa de constituir no delírio o Um da relação sexual, ou seja, a miragem da harmonia do ser com o ser pela via do gozo, o sujeito se encontra em total dependência do amor do Outro. É a fase de esperança em que o Outro já deu sinais de seu amor, mas seu pudor ou discrição o impedem de se declarar abertamente. Em seguida, surge a fase do despeito para desaguar nas mágoas do rancor. Como no verdadeiro amor, a erotomania também desemboca no ódio,²⁰ quando podem ocorrer as passagens ao ato homicida dirigidas àquele ou àquela que encarna para o sujeito o Outro do amor-ódio. Como conclusão, no que concerne a esse delírio do amor, podemos positivar a fórmula de Lacan e dizer que na erotomania o gozo do Outro é sinal de seu amor.²¹ Eis, em nível conceitual, o fundamento das erotomanias, que podem ou não apresentar o postulado de base com o enunciado de amor em que o sujeito tem a convicção de ser amado pelo Outro. Na erotomania mortífera de Schreber, o gozo de Flechsig é sinal de um seu amor, assim como na erotomania divina o gozo de Deus é o sinal de amor do Outro.

-
- 1 LACAN, J. **Le Séminaire, Livre III, Les Psicoses**. Paris: Seuil, 1981. p. 287.
 - 2 Trata-se do tema de sua tese defendida em Munique em 1908 com o título *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* – a que tivemos acesso na Bibliothèque de la Faculté de Médecine, em Paris.
 - 3 É interessante notar como Lacan emprega em seu texto “De uma questão preliminar...” esse vocabulário religioso medieval com os termos de *criador, criatura, criado*.
 - 4 Como estão descritas na **Ética a Nicômaco** de Aristóteles, livros VIII e IX.
 - 5 LACAN, J. **O Seminário, Livro VII, A Ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: JZE, 1988. p. 157.
 - 6 Cruz, San Juan de la. **Poesías Completas**. Barcelona: Ed. Bruguera, 1981. p. 13.
 - 7 Jesus, Santa Teresa de. **Livro da Vida**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.
 - 8 d'Aquin, Tomas. **Somme Théologique**. I^a, II^a, q. 3 art. 2.
 - 9 d'Aquin, Tomas. **Compendium Theologiae**. cap. 105-106.
 - 10 LACAN, J. **Le Séminaire, Livre XX, Encore**. Paris: Seuil. p. 60.
 - 11 LACAN, J. Idem. p. 133.
 - 12 LACAN, J. D'une question préliminaire.... **Ecrits**. p. 575.
 - 13 Sobre o gozo dos místicos, *vide* o texto de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa, Êxtase: o desatino do dizer. In: Kalimeros: **A Mulher**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1995.
 - 14 LACAN, J. L'Étourdit. **Scilicet 4**. Paris: Seuil. p. 22.

- 15 LACAN, J. Conférence aux Etats Unis. **Scilicet 6/7**. p. 16.
- 16 LACAN, J. **Le Savoir du Psychanalyste**.
- 17 Bruno, P. Une femme, un homme, le ravissement, poésie. **La Cause Freudienne 31**. Paris: Navarin Seuil. p. 22.
- 18 Soler, C. Structure et fonction des phénomènes érotomaniaques de la psychose (relatório para o VI Encontro Internacional do Campo Freudiano, julho 1988).
- 19 LACAN, J. **Télévision**. Paris: Seuil, 1974. p. 63.
- 20 “O verdadeiro amor desemboca no ódio”, diz Lacan no Seminário XX (p. 133).
- 21 LACAN, J. **Le Séminaire, Livre XX, Encore**. p. 11.

CLÍNICA

VII

CURÁVEL E INCURÁVEL¹

“Se o enfermo”, diz Freud em ‘O início do tratamento’, “não padece de uma histeria nem de uma neurose obsessiva, mas de uma parafrenia, o médico não poderá manter sua promessa de cura e portanto deverá dispor, de sua parte, de todo o possível para evitar um erro de diagnóstico.” Freud atrela, portanto, a *promessa de cura* do psicanalista à precisão diagnóstica, reservando-a à neurose em detrimento da psicose. De que *cura* se trata em psicanálise? E com qual *incurável* o analista tem de lidar? Questão fundamental para sabermos o que nos é impossível prometer como cura na psicose e o que nos é permitido esperar em seu tratamento pelo discurso analítico.

A promessa e a demanda

O entusiasmo terapêutico de Freud é registrado desde seus **Estudos sobre a Histeria** e durante toda a primeira tópica e a metapsicologia, como podemos constatar nas “Conferências introdutórias” 27 e 28: “Obtemos, em condições favoráveis, sucessos terapêuticos não menores do que os mais belos resultados que se obtêm no âmbito da medicina interna e posso acrescentar que os sucessos obtidos pela psicanálise não podem ser obtidos por nenhum outro procedimento de tratamento.” Essa comparação da psicanálise com a medicina, no que diz respeito aos resultados, ou seja, à cura, traz à luz o fato de ambas produzirem efeitos terapêuticos, embora utilizando procedimentos distintos, pois a causalidade do que tratam, uma e outra, se situa em registros diferentes. É o que aparece na interpretação do *sintoma*. Para a medicina, ele é um signo inteiramente transparente à doença,

cuja realidade se esgota na sintaxe inteligível de seus sinais e sintomas, ou segundo Foucault, o sintoma é um significante colado à doença que é seu significado² – sua causa (orgânica) é alheia ao sujeito. Para a psicanálise, se o sintoma é signo de um conflito psíquico que indica a divisão do sujeito e sua estrutura é significante implicando o sujeito do inconsciente. O sintoma está, portanto, submetido às leis da linguagem: ele é da ordem da metáfora, pois se trata de um significante que vem no lugar de outro significante que foi recalcado. O sintoma tem o valor de mensagem cifrada do Outro [s(A)], o que permitirá ao analista vir completá-lo como aquele que, propiciado pela função do sujeito saber, acolhe seu endereçamento no lugar do Outro [s(A) → A]. Ele é uma mensagem cifrada de gozo, pois o sintoma é a forma de gozar do neurótico que se encontra explicitada em sua fantasia inconsciente. Para Freud, o efeito terapêutico se obtém pelo deciframento dessa mensagem na transferência: através da transferência de libido do sintoma ao analista.³

A promessa de cura é imputada pelo analisante ao analista devido ao estabelecimento do sujeito suposto saber que este é convocado a encarnar por ser suposto saber decifrar o enigma que comporta o sintoma. Pois “a cura é uma demanda que parte da voz do sofrimento”.⁴ Enquanto analistas, somos advertidos pelo próprio Freud de que uma sustentação obnubilante da promessa de cura durante a análise é uma manifestação da resistência do analista, designada como *furor sanandi*. E Lacan nos adverte de que o analista não pode prometer o impossível, quando, por exemplo, lhe é pedida a felicidade, compreendida kantianamente como “aprovação sem ruptura pelo sujeito de sua vida”.⁵

A empolgação de Freud conhece um declínio na segunda tópica com a descoberta do automatismo de repetição e da reação terapêutica negativa, que o leva a postular a pulsão de morte. Ele confessa em 1932 em sua Conferência 34 nunca ter sido “um entusiasta da terapia” e, embora afirmando o valor terapêutico indiscutível da análise, termina dizendo que “não é tanto como terapia que gostaria de recomendar a psicanálise ao interesse dos senhores e sim por causa de seu conteúdo de verdade...”.⁶ Se o efeito terapêutico é necessário, ele não é, pois, suficiente. A psicanálise deve produzir um efeito de verdade para o sujeito – caso contrário ela não

se distinguiria de outra terapia qualquer que, por mais obscurantista que seja, não deixa de operar ao usar a palavra, nem que seja por sugestão.

O sintoma e o delírio

Se a causalidade e o modo de constituição do sintoma diferem na medicina e na psicanálise, o critério de cura será o mesmo para ambas? Se a medicina se propõe a fazer o sintoma desaparecer atacando a doença, não é também a isso que se propõe a psicanálise através do deciframento do sintoma, ao levar o sujeito a dizer o recalcado aí contido? A concepção freudiana de cura é correlata à suspensão (*Aufhebung*) do sintoma como formação de compromisso.

Nesse sentido, a psicanálise não pode prometer a cura no caso de psicose, pois o deciframento da constituição do delírio permite seu esclarecimento, mas não acarreta a sua suspensão. Ao designar o delírio como o sintoma na psicose, Freud nos diz no caso Schreber que sua formação equivale à reconstrução do mundo: “Ele o constrói de novo, não mais esplêndido, é verdade, mas pelo menos de maneira a poder viver nele mais uma vez. Constrói-o com o trabalho de seus delírios. A formação delirante, que presumimos ser o produto patológico, é, na realidade, uma tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução.” Não se pode, portanto, pretender curar o delírio, pois ele mesmo já é uma tentativa de cura da forclusão do Nome-do-Pai, dado que, continua Freud, é “uma peça que se cola lá onde houve uma falha na relação do sujeito com a realidade”.

Por mais que se anuncie o objetivo terapêutico da psicanálise como o fez Freud, não se pode descartá-lo: “Se não tivesse valor terapêutico, não teria sido descoberto, como o foi, em relação a pessoas doentes, e não teria continuado a se desenvolver por mais de trinta anos”.⁷

“A dimensão terapêutica da psicanálise”, diz Colette Soler, “não pode ser eliminada, pois é ela que permite verificar que a leitura do inconsciente tem efeito sobre o sintoma. Se não houvesse aí efeito terapêutico, nada distinguiria o deciframento de um delírio”.⁸ A medida do efeito terapêutico é o gozo do sintoma, ou seja, se e quando é tocada sua satisfação libidinal, certamente paradoxal por provocar desprazer. A transferência por si mesma

já provoca um efeito terapêutico, no sentido de um alívio, na medida em que a instalação do sujeito suposto saber abre a perspectiva de uma saída do impasse criado pelo sintoma: há uma transferência do encargo do deciframento para o analista. A transferência faz, então, a promessa de cura ser acenada por *aquela* analista.

O valor de mensagem do inconsciente, mensagem cifrada de um gozo sexual do sintoma neurótico, é o que constitui o procedimento da psicanálise como deciframento – é mensagem por ser sempre dirigido ao Outro. No caso do delírio, seu conteúdo não é cifrado, mas desvelado, figurado pelos personagens constitutivos da formação delirante, não sendo evidente que ele tenha sempre um endereçamento que nos permita designá-lo como mensagem. Se aqui o inconsciente, como diz Lacan, “está a céu aberto”, o deciframento não pode, portanto, ser conjugado ao delírio.

A leitura do sintoma neurótico no diga-tudo da associação livre é conjugada, ao processo de ciframento do gozo por meio da linguagem. Isto é indicado pela própria direção da análise que consiste em “fazer passar o gozo ao inconsciente, isto é, à contabilidade, eis, com efeito, um deslocamento danado”.⁹ Esse deciframento produz, portanto, um efeito sobre o gozo do sintoma e a constituição de um saber sobre o sujeito extraído do sintoma. Na psicose, o analista é testemunha e participa “do esforço do sujeito para enfim chegar a designar algo de seu gozo – ele não acredita no pai e deve inventar alguma outra coisa diferente do índice fálico”.¹⁰ Se o delírio é uma tentativa de ciframento do gozo, a tarefa do analista é favorecê-lo e não contrariá-lo com o deciframento.

Se sintoma neurótico e delírio diferem quanto ao tratamento a ser dado à sua dimensão de ciframento, ambos comportam o valor da verdade. O sintoma representa o “retorno como tal da verdade na falha do saber”,¹¹ sendo que “encontramos no próprio texto do delírio uma verdade que não está lá escondida, como é o caso nas neuroses, mas muito bem explicitada e quase teorizada”.¹² A tosse de Dora designa a verdade do sujeito na medida em que ele aí representa sua posição fálica de sustentar a imponência do pai (através da fantasia do gozo oral que o sintoma indica) e sua identificação com o desejo do Outro. O trabalho do delírio de Schreber até a construção da metáfora delirante dirige-se à produção de um substituto do falo – A

Mulher – e de um substituto de lei – a Ordem do Mundo. Graças ao delírio, Schreber pode se situar como sujeito: ele é a “mulher de Deus” e o “garante da lei”. Seu comércio sexual com Deus deve permitir que advenha uma nova raça de homens e só através dele Deus poderia recobrar a faculdade de cumprir as tarefas que lhe são incumbidas pela Ordem do Mundo. Seu delírio desvela, portanto, sua posição de objeto do gozo do Outro. Sintoma neurótico e delírio, tal como a verdade, têm estrutura de ficção, pois como ela são instituídos pela cadeia significante.

O valor terapêutico da psicanálise corresponde a seu efeito no ciframento e no valor libidinal do sintoma tanto na neurose quanto na psicose; seu valor de verdade lhe é conferido pela verdade do sujeito aí em jogo.

Curável e incurável

Qual o objetivo terapêutico da análise? Encontramos em Freud algumas respostas que ultrapassam o objetivo de suspensão do sintoma. Transformar o “sofrimento histérico em infelicidade comum”, diz ele no final dos **Estudos sobre a Histeria**. Ao colocar a reação terapêutica negativa como um limite à eficácia terapêutica da análise, Freud diz em “O eu e o isso” que, “afinal, esta não se dispõe a tornar impossíveis as reações patológicas, mas a dar ao eu do paciente a liberdade para decidir por isso ou por aquilo”. Levar o sujeito a seu ponto de escolha – que é sempre uma escolha em relação ao gozo, *a menos* na histeria e *a mais* na obsessão – é o que se espera do trabalho efetuado em análise com respeito à fantasia onde se encontra figurada essa escolha.¹³ A travessia da fantasia deve permitir ao sujeito essa “liberdade” de opção, conferindo-lhe, como diz Pierre Rey de sua análise com Lacan, “a capacidade de amar, decidir assumir que tem um indivíduo que, por fim, se tornou livre, autônomo em seu pensamento, quer dizer, *sujeito* de si mesmo e não mais das contingências exteriores de seu trabalho, de um discurso ou do dinheiro que recebe”.¹⁴ Esse processo implica a redução dos ideais, para além da qual “é como objeto *a* do desejo, como o que ele foi para ao Outro em sua ereção de vivente, como o *wanted* ou *unwanted* de sua vinda ao mundo, que o sujeito é chamado a renascer

para saber se ele quer o que ele deseja”.¹⁵ Se a psicanálise pode reverter a situação do neurótico que é “incapaz de gozar e de agir”, como diz Freud em “Introdução à psicanálise”, é por ter incidência nesse objeto causa de desejo que, segundo Lacan, “é o suporte das realizações mais efetivas e também das realidades mais interessantes”.¹⁶

Todo sintoma neurótico, com sua estrutura de linguagem, tem um sentido sexual devido à significação do falo, “significante privilegiado dessa marca em que a parte do *logos* se une ao advento do desejo”.¹⁷ A função do sintoma é a de metaforização da função paterna: o sintoma é uma modalidade do Nome-do-Pai, como indica a função do significante *cavalo* na fobia de Hans.

A busca, pelo psicanalista, da resposta do real à sua ação se encontra do lado do sintoma, pois, como diz Miller, nosso padrão de medida é saber se isso muda algo no sintoma, ou seja, se algo do gozo cai. É o sintoma que prova a existência do inconsciente e não as formações do inconsciente, por ser o sintoma uma “função que transporta uma formação do inconsciente ao real”.¹⁸

Tomado por este viés, o sintoma, embora interpretável, deixa um núcleo não passível de elaboração, mesmo que, sob a ação do deciframento, ele desapareça. A este núcleo, que diz respeito à própria divisão subjetiva, Miller chama de incurável: “o que aí está em jogo, sem dúvida com certo impudor, é um *sou como sou*”.

Para o neurótico, o limite da análise designado por Freud como rochedo da castração é o ponto incurável do sujeito. Pois a falta ($-\Phi$) não é contingente, mas necessária; uma vez que o incurável é correlativo à falta do Outro.

O incurável para o neurótico é a falta, que equivale à própria divisão do sujeito, assim como a forclusão do Nome-do-Pai é incurável para o sujeito psicótico.

No caso da psicose, não é possível manter a promessa de eficácia terapêutica tal como entendida para o neurótico devido à forclusão do Nome-do-Pai – o analista não pode prometer inserir o sujeito na norma fálica ($NPo \rightarrow \Phi o$). Em outros termos, não há como transformar um sujeito psicótico em neurótico. A forclusão do Nome-do-Pai é incurável, o que não

quer dizer que não haja efeitos terapêuticos na análise com psicóticos, como veremos nesta parte do livro.

Se o delírio é o que corresponde ao sintoma na psicose, sua função de suplência na estrutura nos indica que a direção da cura com o sujeito psicótico não está na suspensão do sintoma. Pois este traz um apaziguamento patente do gozo ao qual o sujeito está submetido. Contrariamente, em muitos casos, trata-se de dar a oportunidade ao sujeito de reconstruir uma realidade que forçosamente será distinta de uma realidade comandada pelo Nome-do-Pai, daí ser denominada delirante.

O psicanalista, ao deixar-se guiar pela estrutura, deve aprender com o delírio que é uma tentativa de cura. O curável na psicose é equivalente a tentar barrar, delimitar, temperar, apaziguar o gozo que invade o sujeito. Não se trata de o analista delirar com o paciente. Trata-se, antes, de usar o recurso da linguagem na direção de cifrar o gozo, significantizar o real.

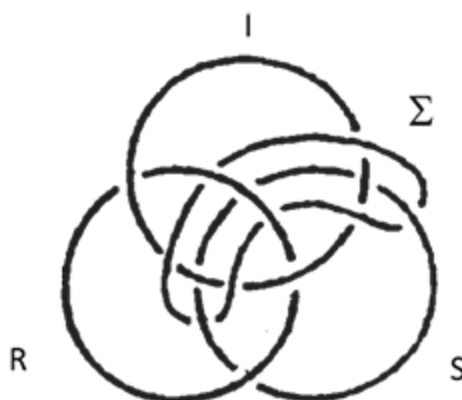
Em **Télévision**, Lacan, respondendo à terceira questão kantiana colocada por Miller, *o que me é permitido esperar?*, transforma a questão em *de que lugar você espera?* Esta esperança se articula ao discurso analítico: “A psicanálise lhes permitiria esperar certamente esclarecer o inconsciente do qual vocês são sujeitos.” Eis o que o psicanalista pode oferecer a todo aquele, independentemente de sua estrutura clínica, esteja decidido a servir-se da psicanálise.

Rumo a um novo sintoma

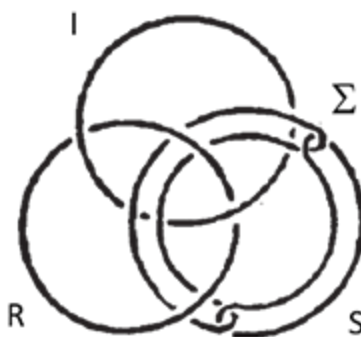
A clínica da psicose coloca a teoria psicanalítica em impasse e a faz avançar. Foi, por exemplo, seu estudo sobre o caso Schreber que fez Freud propor o estágio do narcisismo como ponto de fixação da libido do paranoico, abrindo a via para, três anos mais tarde, devido à afinidade da loucura com a psicologia do eu, elaborar o conceito de narcisismo. Assim como foi a abordagem da arte de James Joyce que levou Lacan a reformular a teoria do sintoma, inaugurando a perspectiva de uma clínica das suplências.

O delírio como suplência do Édipo – eis o que nos mostra a clínica da psicose: um modo de “ser pai” sem o Nome-do-Pai enquanto significante da lei edipiana vinculado à morte. A possibilidade de outros significantes

ocuparem a mesma função levou Lacan a postular sua pluralização e falar de Nomes-do-Pai em 1963. Quanto a isso, ele mesmo afirmará mais tarde em seu Seminário RSI que o plural já era relativo à ideia da suplência do Nome-do-Pai. E a partir de 1974/1975, Lacan faz equivaler o Pai ao sintoma (Σ) como o quarto elemento que mantém unidos o real, o imaginário e o simbólico.



Esses três registros, que correspondem na topologia de Lacan aos três laços, encerram um gozo que é fixado pelo sintoma como um quarto elemento que os une borromeamente.



“O complexo de Édipo é como tal um sintoma. É na medida em que o Nome-do-Pai é também o Pai do nome que tudo se sustenta, o que não torna menos necessário o sintoma.”¹⁹ A vinculação do Nome-do-Pai com o

sintoma faz Lacan estabelecer, no final do Seminário RSI, o estatuto do sintoma como um Nome-do-Pai ligado ao simbólico, constituindo um círculo com o inconsciente.

No caso da forclusão do Nome-do-Pai, como o sujeito vai sustentar esse pai? Com o sintoma, que no caso de James Joyce é sua relação com a linguagem, ou seja, sua arte. É em sua tentativa de suprir o Pai que o psicótico é criador de teoria, inventor de um modo fora da norma fálica de existir.

Essa formulação da teoria do sintoma permite uma generalização do conceito de suplência e uma nova definição do sintoma – “é a maneira com a qual (ou através da qual) cada um goza do inconsciente na medida em que o inconsciente o determina”.²⁰

O sintoma equivale a um significante que se articula com os outros e pode funcionar, indica Miller, como letra condensadora de gozo.²¹ Assim, qualquer significante pode fazer função de sintoma e, portanto, de Nome-do-Pai que apresenta esse estatuto de S1 sozinho. Dessa forma, neurótico e psicótico se equiparam; enquanto o primeiro encontra no Édipo seu sintoma, o segundo constrói um sintoma novo, exterior à civilização comandada pelo Nome-do-Pai.

-
- 1 Texto elaborado a partir do trabalho realizado com a colaboração de Maria Anita Carneiro Ribeiro e Eliane Bentes. In: **Circulação Psicanalítica** (Imago, 1992).
 - 2 Foucault, M. **O Nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense, 1977.
 - 3 FREUD, S. Conferências Introdutórias 28. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XVI.
 - 4 LACAN, J. **Télévision**. Paris: Seuil, 1974.
 - 5 LACAN, J. Kant avec Sade. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966. p. 785.
 - 6 FREUD, S. Novas conferências introdutórias 34. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XXII.
 - 7 FREUD, S. *Ibidem*.
 - 8 Soler, C. **Artigos Clínicos**. Salvador: Fator, 1991. p. 52.
 - 9 LACAN, J. Radiophonie. **Scilicet 2/3**. Paris: Seuil, 1970. p. 72.
 - 10 Laurent, E. L'efficacité de la psychanalyse. **Actes de l'ECF**. Paris, 1988, vol. XV.
 - 11 LACAN, J. **Écrits**, 1966. p. 234.
 - 12 LACAN, J. **Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses**. Paris: Seuil, 1981.

- 13 Cf. Quinet, A. O ato analítico. **As 4+1 Condições da Análise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996 (1991).
- 14 Rey, P. **Uma Temporada com Lacan**. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.
- 15 LACAN, J. **Écrits**. p. 682.
- 16 LACAN, J. Note italienne. **La Passe à l'Entrée de École**. Eolia, 1991.
- 17 LACAN, J. **Écrits**. p. 692.
- 18 Miller, J.-A. $\Sigma(x)$. **Matemas II**. Buenos Aires: Manantial, 1988. p. 172.
- 19 LACAN, J. Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome (18.11.1975). In: **Ornicar?** nº 6.
- 20 LACAN, J. Ibidem (13.04.1976).
- 21 Cf. desenvolvimento por J.-A. Miller em seu curso **Cause et Consentement** (1987/1988).

VIII

DA ESQUIZOFRENIA À PARANOIA

Para abordarmos o tratamento psicanalítico na clínica da psicose, vamos nos orientar por uma indicação de Lacan no momento em que foi lançado na França o texto de Schreber. Em sua “Apresentação da tradução francesa das Memórias do presidente Schreber”, publicada nos **Cahiers pour l'Analyse**, de novembro-dezembro de 1966 pelo Círculo de Epistemologia da École Normale Supérieure, Lacan propõe uma polaridade “(...) do sujeito do gozo ao sujeito que o significante representa para um significante sempre outro (...)” e um conceito: “(...) não será mesmo isso que vai nos permitir uma definição mais precisa da paranóia como identificando o gozo nesse lugar do Outro enquanto tal”.¹ A partir dessas indicações abordaremos dois tipos clínicos encontrados no campo da psicose: a paranóia e a esquizofrenia.

A polaridade do sujeito

Essa polaridade contém uma orientação tal como indica a construção da frase onde se encontra. Pode-se escrevê-la:

$$S \rightarrow \$$$

Lacan distingue o sujeito preso à cadeia significante ($S/$) do sujeito correlacionado ao gozo (S). A expressão “sujeito do gozo” não é uma fórmula que será elevada à dignidade de conceito por Lacan, mas sim o objeto a , mais-de-gozar, objeto condensador-de-gozo. É difícil sustentar um “sujeito do gozo” como conceito na medida em que, diante do gozo, o sujeito

desaparece, esvanece. É o que se pode depreender do matema da fantasia, o sujeito em *fading* diante do objeto, que explicita a polaridade do sujeito.

S ◇ a

Por outro lado, o desenvolvimento do ensino de Lacan permite apreender a heterogeneidade entre o sujeito e o objeto, entre o que é da ordem do significante e o que dá ordem do real do gozo: o sujeito é o que um significante representa para outro significante, sendo, portanto, atrelado à cadeia significante e subordinado à linguagem; o objeto é da ordem do real, fora do significante.

Há, logicamente, um ser do sujeito anterior à sua entrada na alienação significante, que se encontra no registro do real, no âmbito do vivente antes de emergir como sujeito dividido. Em “De uma questão preliminar”, Lacan define S: o sujeito em sua inefável e estúpida existência, traduzindo assim o *ES* (isso freudiano) que será formulado mais tarde como objeto *a*. Neste sentido, o estatuto do sujeito do gozo é o do próprio objeto *a*.

A partir de Freud, sabe-se que a forma pela qual o indivíduo chega ao mundo, antes mesmo do advento do sujeito do significante, é como objeto. Por exemplo, em “Luto e Melancolia”, Freud faz referência a uma primeira identificação com o objeto – antes do amor objetual propriamente dito – que ele designa por narcísica. Esse é o tipo de identificação que se encontra na base das afecções narcísicas, isto é, na psicose, e que Freud diferencia da identificação histórica. Como vimos, o ser do homem é apreendido na rede simbólica como objeto num mundo onde o desejo do Outro faz a lei.² Mais tarde, numa carta à Jenny Aubry, Lacan é ainda mais preciso: “A criança realiza a presença do que Jacques Lacan designa como objeto *a* na fantasia... Em suma a criança, na sua relação dual com a mãe, torna-lhe imediatamente acessível o que falta ao sujeito masculino: o próprio objeto de sua existência aparecendo no real.” É essa estrutura nativa do ser do homem que é desvelada na psicose.

Quanto à polaridade proposta por Lacan, pode-se situar o sujeito na neurose como aquele que é por excelência representado por um significante para outro significante e o sujeito da psicose com aquele que é

correlacionado ao gozo, a um Outro que dele goza, como no clássico exemplo de Schreber.

Trata-se de uma maneira um tanto artificial de separar o campo da psicose do campo da neurose, uma vez que essa polaridade do sujeito – significante e gozo – é encontrada em ambos os campos. O psicótico, por ser humano, é sujeito ao significante, ao *logos*, o que é evidente nos fenômenos alucinatórios nos quais o indivíduo é invadido pelo significante. Mas sua relação com o significante é justamente o que lhe é mais problemático, devido à forclusão do Nome-do-Pai. A consequência disto é que ele se encontra submetido a um gozo infinito, sem barreiras, sendo ele próprio o objeto do gozo do Outro. O neurótico, sujeito da decifração significativa dos sintomas e das formações do inconsciente, só encontra seu fundamento a partir de sua correlação com o gozo, esse real silencioso que causa seu desejo, o objeto *a*.

Neurose e psicose: dois campos incomunicáveis

A neurose e a psicose permitem-nos compor um quadro, que delimita dois campos separados, não comunicantes, a partir de indicações esparsas sobre a psicose no ensino de Lacan em diferentes momentos.

NEUROSE	PSICOSE
Sujeito do significante	Sujeito correlacionado ao gozo holófrase de S1 – S2
$\frac{S1}{s} \rightarrow S2$	
discurso	fora-do-discurso
$\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{X} \rightarrow NP \left(\frac{A}{\phi} \right)$	NPo
Édipo	Édipo
-φ	φo
recalque	foraclusão
formações do inconsciente	inconsciente a céu aberto
habita a linguagem	habitado pela linguagem
A	A
Outro inconsciente	Outro desvelado
Outro: deserto de gozo	O Outro goza
$\frac{a}{-φ}$	Φo
(a) objeto condensador de gozo	gozo da imagem
Φ	gozo autoerótico gozo transexualista

No seminário “O avesso da psicanálise”, Lacan elabora os quatro discursos, definindo discurso como laço social: “é a instauração pelo instrumento da linguagem de relações estáveis no interior das quais se inscrevem enunciados primordiais”. Pode-se depreender que a própria definição do sujeito do significante constitui a célula de base para a formação do discurso, isto é, o sujeito representado por um significante para outro significante $\frac{S1}{s} \rightarrow S2$. Ao se completar essa fórmula com o objeto *a* mais-de-gozar no lugar da produção, tem-se o discurso do mestre, que, segundo Lacan, corresponde à estrutura do inconsciente:

$$\frac{S1}{s} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Esta é a armadura significante mínima do sujeito: o sujeito dentro da linguagem, habitando a linguagem, como o neurótico que está dentro do discurso definido como laço social.

No campo da psicose, não há matema para se escrever o sujeito correlacionado ao gozo, por estar o psicótico propriamente “fora do discurso”, como diz Lacan no **Etourdit**, o que não significa que esteja fora da linguagem. Encontra-se no “Seminário XI”, uma pista sobre a cadeia significante na psicose – trata-se da holófrase de S1 e S2, quando o primeiro par de significantes se solidifica, desaparecendo o intervalo entre S1 e S2. Aí a cadeia significante é apreendida em massa. Holófrase é a incorporação dos principais elementos de uma frase num só vocábulo. Holófrases são, portanto, frases de uma só palavra que comporta a estrutura inteira de uma frase. A holófrase é um termo mínimo irreduzível, que não pode ser desarticulado e que reúne uma frase completa. No caso da psicose há S1 e S2, há sujeito, mas não há recalque originário, e, por conseguinte, S1 e S2 permanecem solidificados, constituindo a holófrase. Daí não haver queda do objeto *a* como produto da operação do recalque. O sujeito na psicose tem, portanto, relação com o significante, mas de uma maneira anômala, pois a cadeia significante é tomada em bloco.

Pode-se completar o quadro colocando-se a operação da metáfora paterna que é o resumo do Édipo, em que o sujeito é submetido inicialmente ao que Lacan designou o Desejo da Mãe (DM). A simbolização da mãe através da metáfora paterna tem como efeito a inclusão da falta, da castração do Outro, esvaziando-o de gozo. Para o neurótico o Outro é um “deserto de gozo”: o Outro não goza pode ser barrado pelo significante da castração, o que permite Lacan afirmar que o Outro não existe. Isto não ocorre na psicose. Pode-se escrever que o Outro para o psicótico não é barrado – o Outro goza.

Esse Outro que aí está, tanto para o neurótico quanto para o psicótico, é o tesouro de significantes e o lugar que a mãe veio ocupar inicialmente para o sujeito. Na medida em que é barrado, ele se “cala”, fica mudo. Na psicose, como efeito da não inclusão da castração no Outro, tem-se o fato de ele falar, de estar aí do lado de fora, presentificando-se nas alucinações.

Como efeito do Édipo tem-se a imaginarização do falo (tanto para o homem quanto para a mulher) como falta ($-\phi$). Na psicose isso não ocorre e pode-se representar essa situação por (ϕo), assim como (NPo), pois não há advento da metáfora paterna. Quando dizemos que o Outro é mudo, queremos salientar que ele não se exterioriza invadindo o sujeito com seu vozeirão. Mas isso não quer dizer que não haja formações do inconsciente que demonstrem suas formas de manifestação na neurose.

Inicialmente, se a criança é submetida a um Outro de puro gozo, com a operação da metáfora paterna esse Outro é barrado. O efeito dessa operação é a extração de algo que condensa o gozo fora do corpo e que é objeto a . Esse gozo é desde então um gozo ligado ao falo. Dessa forma pode-se afirmar que o objeto a no neurótico inclui a castração, é o próprio efeito da castração simbólica.

$$\left(\frac{a}{-\phi} \right)$$

A representação para o significante do gozo em Lacan é (Φ). O falo como significante do gozo é o significante que faz barreira, que tempera (no sentido de moderar) esse gozo. Ele é o significante do gozo enquanto gozo sexual e está elidido na psicose (Φo). Além do falo, existe também um gozo que se encontra na psicose, como vimos no capítulo sobre este tema.

Paranoia: o gozo no lugar do Outro

Nesse mesmo artigo de 1966, Lacan propõe uma definição da paranoia, identificando o gozo no lugar do Outro. Trata-se, portanto, na paranoia, de um Outro que não é barrado pelo significante da castração e que inclui, por conseguinte, o gozo.

Na paranoia há uma atribuição subjetiva a esse Outro, o sujeito designando o Outro que goza dele, como Schreber que diz “Deus exige de mim um estado constante de gozo, então é meu dever oferecer-lhe esse gozo”. Para o neurótico, o Outro, por ser barrado, é inconsistente, o que leva Lacan a afirmar que o Outro falta, porque inclui a falta. Para o psicótico, e o

paranoico em particular, trata-se de um Outro consistente: ele esta aí, é fulano de tal. Na paranoia, o Outro subjetivado jamais falta.

A subjetivação do Outro e a posição que o paranoico ocupa de objeto do gozo do Outro são patentes nas três formas de paranoia descritas por Freud a propósito da causalidade do delírio paranoico. Essa causalidade é demonstrada através de uma operação significativa, ou seja, de reviramentos lógicos e gramaticais do enunciado “Eu (um homem) o amo” (um homem). Tais reviramentos dizem respeito à posição do sujeito na paranoia, que Freud faz equivaler à posição feminina em relação com o pai, designando-a por “pulsão homossexual”. A operação significativa consiste na negação de cada um dos elementos da sentença através da projeção, tendo como resultado jogar o processo no Outro.

Delírio de perseguição: negação do verbo

Eu o amo – Eu o odeio (*projeção*) – Ele me odeia

Erotomania: negação do objeto

Eu o amo – Eu a amo (*projeção*) – Ela me ama

Delírio de ciúme: negação do sujeito

Eu o amo – Ela o ama (Ela me trai)

Nesta última forma de paranoia, o mecanismo de projeção não intervém, na medida em que a mudança da pessoa que ama é suficiente para projetar o processo inteiro para fora do sujeito. Mas para o ciúme ser delirante não basta que o sujeito tenha a impressão de que o parceiro prevarique. No delírio de ciúme, como em qualquer delírio, o que caracteriza é o fato de o sujeito sentir-se absolutamente visado pelo que está se desenrolando à sua volta. Neste caso, o sujeito se posiciona em relação à traição e à suposição de ser enganado. Em torno disso gira toda sua vida, seu interesse e sofrimento. Ele se sente literalmente sacaneado pelo Outro.³ Essa posição do sujeito, antes descrita por Freud em termos de amor, podemos com Lacan descrevê-la em termos de gozo. Daí pode-se dizer que *Ela o ama* equivale a *Ela me trai, me engana, me sacaneia*, que são modalizações do postulado *Ela está gozando de mim, Ela está me gozando*.

Nessas três fórmulas da paranoia o sujeito se encontra em posição objeto do Outro: o que era anteriormente sujeito da frase transforma-se em objeto no final do processo: o sujeito, enquanto tal, desaparece. Se para o neurótico o gozo do Outro não é sinal de amor, como diz Lacan em **Encore**, para o psicótico a questão do amor se transforma em gozo.⁴ Para este, o gozo do Outro é sinal de seu amor. Nessas três fórmulas, é em torno do Outro que se organiza toda a existência do sujeito. O enunciado resultante da transformação significativa é o postulado fundamental do delírio, conferindo sentido à existência do indivíduo como sujeito, na medida em que lhe dá alojamento no significante.

A paranoia, por ser um delírio, é uma tentativa de cura da falha aberta na relação do sujeito com a realidade, permitindo ao sujeito a recomposição de sua realidade e uma atenuação do gozo que o invade, pois se encontra localizado no Outro.

O que faz Schreber um paranoico é a posição que ele ocupa de um objeto do gozo do Outro, seu Deus, podendo seu delírio ser caracterizado de erotomania divina: Deus me ama. Mas, antes de Schreber ter constituído o seu delírio paranoico com a subjetivação desse Outro sob a forma de Deus, antes do advento da metáfora delirante “Mulher de Deus”, possibilitando a estabilização do seu delírio, Schreber viveu uma fase que poderia ser chamada de esquizofrênica, como atestam suas memórias e também os certificados médicos. Basta citar todos os fenômenos de despedaçamento do corpo que vão até a cadaverização.

O que acontece com o esquizofrênico quando não há a construção delirante que se encontra presente na paranoia?

Esquizofrenia

Apesar do seu desinteresse pela esquizofrenia, Freud fez uma divisão bastante rigorosa entre paranoia e esquizofrenia. A paranoia se caracteriza pela regressão da libido ao estado do narcisismo; na esquizofrenia trata-se da libido que não se contenta em regredir ao estado do narcisismo, mas vai além: ao abandono completo do amor objetual, retornando ao autoerotismo infantil. Freud diz que a paranoia e a esquizofrenia podem combinar-se, mas

ele conserva sempre essa separação: a paranoia ligada ao narcisismo e a esquizofrenia ligada ao autoerotismo.

Podemos de certa forma fazer uma analogia entre a libido em Freud e o gozo em Lacan. Freud vê no caso Schreber uma antecipação de sua teoria da libido, e Lacan, no artigo referido datado de 1966, emprega o termo gozo a propósito do caso Schreber. Em Lacan, o gozo não é evidentemente sexual; o gozo primeiro, o gozo do corpo, é autoerótico, pois o corpo só serve para uma coisa: para gozar. Há um gozo primitivo que é o próprio gozo do corpo, o que nos permite fazer uma analogia desse gozo à libido autoerótica. Trata-se do gozo da imagem, transexualista, como já vimos anteriormente, gozo que toma Schreber inteiramente quando se acha frente ao espelho, sentindo Deus gozar de seu corpo. No neurótico o que se conhece é o gozo do objeto *a* coordenado ao falo, o gozo sexual propriamente dito. Abordar a questão da psicose e da neurose a partir da economia do gozo é fazer uma distinção entre os dois tipos de gozo – um ligado ao falo, e portanto à falta, e um não ligado à falta, gozo que não seria, propriamente falando, sexual.

As vozes

Ao examinarmos a questão da esquizofrenia (deixando de lado por um momento a questão do delírio, isto é, da paranoia), chamam-nos a atenção dois tipos de fenômenos: as alucinações, ou seja, as vozes, e as manifestações corporais de toda ordem.

O que testemunham as vozes? Elas testemunham que o Outro fala, emite significantes e que está do lado de fora por não se ancorar num significante fálico que poderia fazê-lo calar. “O assim chamado esquizofrênico”, diz Lacan, “se especifica por ser tomado sem o socorro de nenhum discurso estabelecido”.⁵ Ele está fora do discurso. Esse não ancoramento do sujeito na cadeia significante se manifesta por diversos fenômenos como as barragens da fala e do pensamento em que há quebra da cadeia significante. Ele, por exemplo, ouve uma frase que vai interromper-se justo no momento de sua significação ou, então, ele está falando e de repente sua fala some, não há continuação do pensamento. Ou, ainda, ouve significantes completamente esvaziados de sentido ou significantes plenos de sentido.

O mais frequente numa esquizofrenia suposta pura é que o Outro não é subjetivado nem designado. O que o sujeito ouve são sons que lhe invadem. É no esquizofrênico que podemos detectar aquilo que Lacan fala de forma geral para o psicótico: que ele é mais habitado do que habita propriamente a linguagem.⁶

Corpo em pedaços

O que se vê na clínica? Fenômenos de despedaçamento, sensação de transformação corporal, disjunção dos membros, dores múltiplas que vão até a cadaverização, como se pode notar nos estados catatônicos e no depoimento de Schreber.

Esse despedaçamento do corpo é um avatar do estádio do espelho. Nesse estado nativo de despedaçamento, o corpo é cortado pelas pulsões, e é através da imagem do outro que esse corpo despedaçado toma uma forma una à que Lacan chama de forma ortopédica, uma armadura que lhe dá a ilusão de ter um corpo unificado. No estádio do espelho o outro é apreendido no espelho que lhe envia uma imagem unificada; pelo fato de o eu do sujeito ser formado a partir da imagem do outro, este é simultaneamente igual e rival. O eu, a *persona*, por ser constituída pelo outro, dá à personalidade o caráter paranoico do sujeito. O eu tem uma estrutura paranoica, pois jamais está sozinho: vem sempre acompanhado do outro, o eu-ideal, representada pela dupla (a-a') do eixo imaginário do esquema L. Nessa estrutura paranoica o sujeito nega-se a si mesmo e delega tudo ao outro, tal como encontramos nas três formas de negação ou de delegação ao Outro da paranoia: perseguição, erotomania e ciúme. O estádio do espelho não corresponde ao momento simbólico do sujeito, ele é aquilo que Lacan chamou de matriz simbólica. Para que o sujeito entre efetivamente no mundo simbólico é preciso que se constitua como sujeito do significante, é preciso que seja efetuada a operação da metáfora paterna, pois a armadura da imagem não é suficiente para que ele possa representar-se numa estrutura significante; é preciso fazer a prova do Édipo.

O estádio do espelho não é suficiente para que o indivíduo possa “tomar posse do seu corpo”. O corpo só se constitui como tal a partir do corpo

simbólico, e é efetivamente deste que dependem o estatuto e a unificação do corpo humano. A imagem não basta.

É o significante que confere ao corpo, seja ele vivo ou morto, sua característica de corpo humano, como se pode constatar pela sepultura. Ali há um cadáver e não uma carcaça, quando um sinal, uma marca, um significante denuncia a presença de um corpo.

E é pelo fato de habitar a linguagem que o homem pode encontrar a função de seus órgãos, é a linguagem que confere, efetivamente, um corpo ao sujeito. Daí a definição de corpo que Lacan dá em “Radiofonia”: “o corpo é aquilo que pode trazer a marca própria para colocá-lo numa cadeia de significantes”, ou seja, é através da apreensão desse corpo na cadeia de significantes, isto é, dentro de um discurso, que o sujeito vai encontrar as funções para o seu próprio corpo, porque a linguagem não é imaterial, a linguagem é um corpo e as palavras estão presas a todas as imagens corporais que cativam o sujeito.

A língua do órgão

Na neurose o sintoma é um símbolo escrito na carne e participa da linguagem através da ambiguidade semântica de sua própria constituição. Apenas para dar um exemplo, basta evocar os “Estudos sobre a histeria”: Frau Cecília von M sofria de um sintoma que era uma dor de cabeça num ponto da testa, que pela decifração viu tratar-se da conversão somática do olhar “penetrante” da avó que lhe perfurava a testa. Mas na verdade isto só foi obtido através de uma decifração, o que ela sentia era uma dor, era um símbolo escrito na carne. Na neurose a relação do sujeito com o significante, ainda que este se manifeste sob a forma de sintoma no corpo, aparece pela decifração. Já na psicose surge de uma forma desvelada, e essa paciente de Freud, se fosse psicótica, sentiria literalmente o olhar furando a testa. Não há possibilidade de metaforização, de mediação pela linguagem.

O esquizofrênico utiliza o que Freud no artigo da metapsicologia “O Inconsciente” chama de *Organsprache*, a “língua do órgão”. No último capítulo desse artigo, que se chama “Avaliação do Inconsciente”, Freud trata da linguagem na esquizofrenia em contraposição à histeria, para testar suas teses sobre o Inconsciente. Ele salienta na esquizofrenia a predominância da

relação de palavra sobre a relação de coisa. Ele demonstra que a combinação significativa (a relação de palavra) não acarreta a relação de coisa (o efeito de significação), daí o recurso à língua do órgão. Freud utiliza como exemplo uma paciente de Tausk que, após uma discussão com o amante, se queixava de que seus olhos estavam tortos, o que ela explicava dizendo que ele era um hipócrita, enganador, *Augenverdreher* (literalmente “revirador de olhos”). Se o caso se passasse com um falante do português, sua queixa poderia ser assim expressa: “Ele me virou a cabeça.” A declaração da paciente tem o valor de uma análise, algo que no neurótico só se obtém pela decifração. É o que Freud chama de “língua do órgão” – por falta de mediação simbólica o significante incide sobre o real. Trata-se de uma formação substitutiva que é comandada pela identidade da expressão verbal, isto é, de significante, e não pela similitude das coisas designadas, ou seja, da significação, como no caso da histeria. Na esquizofrenia as palavras são submetidas ao processo psíquico primário, onde o que predomina é o significante em relação ao significado. “As palavras”, segundo Freud, “são condensadas e transferem sem resto, umas às outras, seus investimentos por deslocamentos: o processo pode ir tão longe que uma única palavra, adequada por suas múltiplas relações, assume a função de toda uma cadeia de pensamentos.” Podemos depreender a estrutura da holófrase, a solidificação de S1 e S2, da própria cadeia de significantes que pode ocorrer na própria fala do esquizofrênico.

Quanto à relação do corpo com a linguagem, encontramos no discurso psicanalítico um órgão privilegiado, o pênis, que entra no simbólico como significante, o falo. A partir de sua entrada no discurso como significante, o homem pode encontrar a função desse mesmo órgão e também de todos os seus órgãos, pois o falo é o significante que traz ao sujeito todos os efeitos de significação. Como efeito dessa significação, o gozo se traslada, passando de um gozo total para um gozo fálico.

Após a entrada do sujeito no simbólico, o gozo deserta o corpo e se encontra, de uma certa forma, em determinadas zonas privilegiadas que Freud designou de zonas erógenas. Trata-se, com efeito, de uma perda de gozo, cujos vestígios encontramos erogeneizados em certas partes do corpo.

Por não ter o socorro de nenhum discurso estabelecido, o esquizofrênico não habita a linguagem propriamente falando, é habitado por ela. Lacan diz que o “esquizofrênico não chega a fazer morder a linguagem sobre seu corpo”, ou seja, a fazer com que seus órgãos entrem na dança dos significantes, daí o seu corpo ser levado ao despedaçamento.

À diferença do histérico, cujo corpo testemunha um despedaçamento imaginário que Freud chamou de anatomia fantasiosa do sujeito, no esquizofrênico o corpo é levado a se despedaçar no real. Se no neurótico o corpo simboliza o Outro, no esquizofrênico o corpo é o Outro, o corpo como lugar de gozo sem qualquer mediação.

É no esquizofrênico que podemos notar que o significante se situa em nível da coisa gozosa, pois aqui o significante não faz barreira ao gozo. Por não existir um significante-mestre (S1) que represente o sujeito, os significantes se espalham pelo corpo trazendo um corpo sem lei nem coordenação. Como propõe Jacques-Alain Miller, há uma multiplicação, uma pluralização dos significantes-mestres, o que equivale a seu próprio desaparecimento.

No campo das neuroses a passagem do órgão a significante não implica seu desaparecimento no real. O órgão entra como significante na constituição simbólica do corpo. No neurótico a entrada de um órgão no significante equivale à sua funcionalização, ou seja, o sujeito faz funcionar este órgão no discurso. No esquizofrênico, a incidência do significante sobre o órgão leva-o ao desaparecimento, como bem ilustram as tentativas dramáticas de castração no real. Na esquizofrenia a incidência do significante sobre o sujeito, sobre todo o organismo, é algo que leva esse sujeito ao seu desaparecimento, à cadaverização, à catatonia. No esquizofrênico não há disjunção entre significante e órgão. Freud afirma que o esquizofrênico utiliza a língua do órgão e toma as palavras por coisas. Em outros termos, o significante não está ligado ao significado, palavra e coisa se equivalem, significante e órgão são um só. Nesse sentido, pode-se dizer que no esquizofrênico o corpo, como lugar do Outro, é o lugar do significante.

Esquizofrenia → paranoia⁷

Comparemos agora paranoia e esquizofrenia em relação ao gozo. No paranoico o gozo está incluído no Outro como alteridade, sua posição é a de ser o objeto desse Outro que ele próprio designa. No esquizofrênico há um despedaçamento dessa estrutura do Outro subjetivado, que não está, portanto, presente, e o gozo faz retorno sobre o próprio corpo do sujeito. Nesse sentido, podemos dizer que a paranoia está do lado do estádio do espelho e a esquizofrenia do lado do corpo despedaçado. Na paranoia a imagem do Outro funciona como uma espécie de “mais um” do organismo que unifica seu corpo. E a esquizofrenia é esquizofrenia por falta de paranoia, utilizando uma fórmula proposta por Jacques-Alain Miller.

Nessas duas formas de psicose o que encontramos em comum, e o que é mais importante, é que não existe barreira ao gozo do Outro, seja enquanto corpo, seja enquanto um Outro personificado. Essa característica comum torna possível a passagem de uma para outra, entre paranoia e esquizofrenia fazendo surgir na clínica formas mistas, a exemplo do caso de Schreber, que Freud afirma tratar-se de demência paranoide.

A passagem da esquizofrenia à paranoia, ou, em outros termos, a estabilização de um delírio, implica a produção de uma suplência da metáfora paterna, operação que não se realizou, e corresponde a uma transladação do gozo do corpo para um gozo localizado num Outro subjetivado, em alteridade em relação ao próprio sujeito. A partir daí, podemos evocar a questão da transferência, em geral na psicose e em particular na esquizofrenia, no sentido em que a emergência da transferência implica uma paranoização. O analista aparece, então, como um Outro de uma das formas da paranoia: como perseguidor, objeto da erotomania ou alguém que trai o sujeito, colocando o analista em situação bastante difícil.

Um exemplo de suplência do Nome-do-Pai utilizado pelo esquizofrênico é a máquina que por si só constitui uma tentativa de delírio e que mostra bem como o corpo é o lugar do Outro. O corpo se maquiniza, e é influenciado e comandado por um aparelho que o faz funcionar. Exemplo clássico é o da paciente de Tausk, Natália, que dispõe de um aparelho que é um corpo, e tudo o que acontece neste aparelho se repete em seu próprio corpo. Trata-se de um aparelho que aparece sob a forma de imagens e tanto

produz e rouba sentimentos e pensamentos, do tipo automatismo mental, quando produz ações motoras e fenômenos somáticos.

Quando o significante não morde o corpo

Exemplificarei com um caso de minha clínica, cujo diagnóstico estrutural foi de grande dificuldade, em que havia muitas manifestações em nível corporal.

“Ajude-me a livrar-me de minha mãe.” Foi com essa demanda que Charles chegou para justificar seu pedido de psicoterapia. As queixas em relação à sua mãe situavam-se no registro da culpa, pois, segundo ele, ela não suportaria vê-lo distante do domicílio familiar, e assim ele continuava morando com os pais.

O pedido de psicoterapia foi formulado quando, pela primeira vez em sua vida, esse homem, de 32 anos, formava um casal com uma mulher, pois até então ele saía com umas moças sem chegar a nenhuma relação, nem sexual nem de amizade. Inúmeros contatos homossexuais povoaram sua infância e adolescência, e quando ele veio nos procurar esses contatos se reduziam a passeios por lugares de encontro homossexual onde invariavelmente ele se masturbava. O contato sexual com sua namorada, a quem ele sempre chamou de “minha noiva”, ocorria não sem problemas devido ao seu temor de impotência.

Será que se poderia evocar uma estrutura neurótica, em particular uma histeria? Manifestações corporais não faltavam. Tratava-se do que o paciente costumava chamar de “dores invisíveis”, que o faziam consultar vários médicos sem que nada de orgânico fosse encontrado. Ele associa essas dores invisíveis às queixas somáticas de sua mãe, que é para ele uma doente “imaginária”. Poderia ser uma conversão histérica através da qual se identificava com sua mãe?

O paciente tem “problemas com autoridade”; com os padrões, tenta agradá-los para se fazer notar, mas uma palavra mais ríspida é recebida de tal forma que pode provocar nele reações de agressividade que culminam em esmurrar o padrão, vindo a ser demitido. Tratar-se-ia da relação do histérico com o mestre em que o sujeito se envereda numa luta de prestígio com o intuito de obter o reconhecimento, mas também com o intuito de dominá-lo?

Foi assim que nos indagamos a propósito deste paciente. Com os homens ele se encontra numa posição de rivalidade, cujo conteúdo sexual quase nunca lhe escapa. Poder-se-ia efetivamente evocar uma relação neurótica com o semelhante.

Após alguns meses de iniciada a análise, ele enuncia sua incerteza em relação ao seu próprio sexo: “Não sei se sou homem ou se sou mulher, não me sinto homem; para que ter um sexo quando a gente não sabe se servir dele? Para que serve a aparência de homem?” Essa incerteza em relação ao sexo, traço banal na histeria, como Lacan fez notar, adquire em Charles uma forma que não é tão banal assim e, adicionada a outros traços, fez-me duvidar do diagnóstico de estrutura neurótica. Nesta, a questão que diz respeito ao sexo e à existência se articulam no Outro, e o indivíduo não tem acesso a ela, a não ser através das formações do inconsciente e de sua decifração, pois é no estado recalcado que essas questões permanecem. Ora, para esse paciente essa questão “sou homem ou mulher?” se colocou a nu, impôs-se em estado bruto. Na análise esse foi o primeiro indício de que não se tratava de recalque, mas de forclusão do Nome-do-Pai, do não acesso ao falo que lhe permitiria situar-se na partilha dos sexos e dar significação ao seu próprio pênis.

Se para Lacan a marca da psicose são as perturbações da linguagem, em Charles elas não são abundantes, mas aparecem sob a forma de fenômenos elementares. Ele tem a impressão de pensar o tempo todo, o que ele chama de “ruminação”. Nessa atividade ele não pode ser absolutamente incomodado, o que, no entanto, lhe acontece frequentemente, sobretudo pela noiva. Ela é uma “ladra de pensamentos”, diz ele. A noiva o incomoda também quando ele fuma um cigarro, momento em que consegue não pensar em nada. Quando ele está fumando um cigarro na presença da noiva tem a impressão de que ela lhe rouba a baforada.

Quando se encontra numa situação de hesitação, quando não sabe o que vai fazer, vêm-lhe ditados na cabeça que são como painéis de estrada indicando uma direção. Trata-se de ditados que existem em francês e que dizem o seguinte: “a cada dia basta uma pena”; “não adianta nada correr mas é preciso partir na hora”. São ditados que lhe vêm assim em bloco e dão uma significação ao que deve fazer.

Em uma sessão ele me contou que ia num banheiro público para “evacuar”. Essa palavra-valise foi pronunciada apenas uma vez, mas adquire seu valor a partir do fato de que o paciente empregou diversas vezes o termo “evacuar” por “ejacular”. Quando o fiz notar isso ele respondeu que eram a mesma coisa. Se ejacular equivale a evacuar, será que se trataria de uma regressão ao estado anal? Ora, os estados pré-genitais só tomam sentido na retração do Édipo. Se na psicose não há Édipo, não há portanto significante fálico à disposição do sujeito para trazer a significação sobre o órgão peniano, e ele recorre ao registro anal.

O gozo do corpo

Se os fenômenos elementares poderiam de certa forma passar despercebidos nesse paciente, o mesmo não se poderia dizer quanto à economia do gozo. A forclusão do Nome-do-Pai tem como efeito um gozo não coordenado ao falo, visto por Lacan como gozo transexual e como efeito de empuxo-à-mulher. Mas antes da constituição de sua erotomania divina, Schreber vivencia a impossibilidade de inscrição na partilha dos sexos sob a forma de uma homossexualidade delirante. Tratava-se de uma passagem da epopeia da fantasia “como seria bom ser mulher sendo submetida à cópula” em direção à estabilização do delírio graças à metáfora delirante “Mulher de Deus”.

É também sob a forma de uma “homossexualidade” que Charles ia fazer *jogging* todas as manhãs no bosque. Ele ia lá para correr e dizia inicialmente que procurava contato sexual com outro homem. Mas, quando entra em detalhes, diz que o que procurava era menos o contato sexual do que um olhar sobre o seu corpo durante aquilo que ele chama de ginástica. Trata-se de uma ginástica que ele fazia de quatro, em posturas bizarras, como uma “leoa no cio que procurava atrair o leão”. Diz ele: “Faço ginástica para mostrar a mulher, para fazer sair a mulher.”

Essa prática era vivenciada por ele como homossexual, e a culpa era atribuída ao pai que, tendo sido jogador de *rugby* na juventude, o levava aos vestiários após cada jogo para ver os jogadores despidos. Na presença de qualquer homem, a relação é de imediato sexualizada para Charles. “Para mim toda relação é sexual”, diz ele, “não posso olhar um homem cara a cara;

quando o faço não sei mais quem sou eu”. Esse paciente que eu escutava face a face conservou durante quase dois anos o olhar grudado no chão sem nunca me olhar.

Freud localizou em Schreber a proliferação da imagem paterna, que é um dos efeitos em nível do imaginário da forclusão do Nome-do-Pai. Para Charles, seu pai falha em tudo: “Em casa é minha mãe que usa calças”, diz ele. É ela, por exemplo, que sopra ao marido o que ele deve dizer aos subordinados. Charles guardava com muito cuidado uma fotografia do pai em trajes de jogador de *rugby* que ele de vez em quando mirava. No entanto, tratava-se de uma foto viva, porquanto sexualizada como a imagem do pai no real: ao lado do pai, ele é penosamente acometido de ereções. É essa imagem do pai que se prolifera e se reproduz quando Charles se encontra diante de um homem.

Por não ter o eixo simbólico, o outro é tomado unicamente no eixo narcísico, numa identificação sem qualquer espécie de mediação. Na psicose, o semelhante não é semblante de falo, como para o neurótico, pois o sujeito não tem acesso a esse significante. O outro é rival, igual, sósia.

Mas a solução homossexual não é uma solução e Charles é por vezes atraído à ideia de submeter-se a uma cirurgia transexual. Essa ideia é rapidamente rejeitada, pois ele “não se vestia de menina durante a infância”, como pôde ouvir a propósito de transexuais no rádio e na televisão a partir de programas dedicados ao tema. Ele não tem a fantasia de Schreber de “como seria bom ser uma mulher”.

Sua prática no bosque interrompeu-se pelo temor de contaminação quando a mídia divulgou a AIDS e assim o *jogging* tornou-se uma ginástica de quarto, com a exigência de fazê-la todas as manhãs para sentir-se forte e viril. No entanto, paradoxalmente é A Mulher que aparece – “quando faço minha ginástica tenho minha mãe”.

À questão explícita “sou homem ou mulher?” seu corpo no real responde: os dois. Sem a ginástica ele não é homem; praticando-a, ele é a mãe. Com efeito, declarou mais tarde que no bosque tinha a impressão de levar a mãe consigo e todas as manhãs seus passeios terminavam na casa dela. Foi também na casa da mãe que as sessões de ginástica haviam começado há muitos anos. Elas ocorriam no banheiro materno, diante do

espelho, acompanhadas de masturbação. Foi lá também que, sentado no vaso sanitário, ele vivenciou o fenômeno penoso de sentir que sua coluna vertebral se dobrava e que a pele de suas costas descolava: “senti que era a pele de minha mãe que estava saindo, olhei para os meus ombros e eram os ombros de minha mãe”. É o Outro materno que faz irrupção em seu corpo trazendo um gozo sem lei, não coordenado nem objetivado.

Durante o ato de evacuar não há ajuntamento dos elementos do seu ser como acontece com Schreber, mas despedaçamento do corpo.⁸ O gozo pela ginástica lhe é completamente intolerável, e ele pede à noiva e aos médicos que lhe proibam de fazê-la. Finalmente, ele encontrou um médico que lhe proibiu a ginástica, o que não impede, no entanto, de continuá-la, porque sente que deve fazer, com a agravante de que a ginástica serve para alimentar suas dores invisíveis. Ele assim se expressa: “quando faço minha ginástica, gasto meu coração”. De médico em médico ele procura o Outro do saber médico. Porém, todos os médicos são a seu ver incompetentes. Apenas sua mãe é o Outro que pode ter algum saber sobre si, apenas sua mãe sabe o que ele tem. É sempre a ela e ao seu saber absoluto que ele recorre quando sente dor em algum canto.

Corpo e significante

Que “dores invisíveis” são essas? Charles sente dor no joelho e teme que ele se disjunte do corpo. Ele tem “grampeamentos” nas pernas e teme que suas artérias se entupam, exigindo uma amputação. Sente dor na coluna, no pescoço, no coração etc. Por não ter o recurso do discurso, os significantes do corpo do esquizofrênico não se mantêm juntos. Por não haver o significante-mestre, os significantes se espalham em desordem sobre a superfície do corpo anatômico, cortado em órgãos isolados sem constituir um corpo unificado.

Como não há discurso, propriamente dito como laço social, Charles se acha no “manejo desvairado da linguagem”, para utilizar uma expressão de Lacan. Daí a equivalência entre as palavras (“*les mots*”) e as dores (“*les maux*”)⁹ invisíveis de que sofre. Para ele nem as dores (“*maux*”) nem as palavras (“*mots*”) estão presas no simbólico, e é por isso que elas se

equivalem. Dores e palavras são uma só coisa. Quando ele diz estou bloqueado, trata-se do real, ele não consegue mais se mexer. Não há distinção entre o significante e o órgão: “o senhor tinha razão quando disse que eu tinha minha mãe na pele”, disse-me ele sem eu jamais ter evocado tal possibilidade.

Diferentemente do histérico, cujo corpo é marcado pelo significante, trazendo um despedaçamento imaginário, no esquizofrênico é o gozo do Outro que retorna sobre seu corpo para despedaçá-lo no real. Por não ter o corpo simbólico, o corpo de Charles é preso no real como lugar do impossível. Para Charles o corpo é o lugar desse Outro não barrado.

O que será que faz com que ele se mantenha, no entanto, em sua existência sem soçobrar na catástrofe imaginária de um mundo despovoado, o que significaria a morte do sujeito, como aconteceu com Schreber? Ele nunca teve antecedentes psiquiátricos e jamais delirou propriamente falando, como se diz da paranoia.

Pareceu-nos que a própria imagem da mãe, descrita por ele como um bloco, um monumento sem falhas, serve ao sujeito de molde, ou melhor, de eu, para que seu corpo não despedace completamente no real. É a imagem da mãe que vem suprir para ele a linguagem que não estrutura o corpo. Esse Outro materno lhe vale como o outro no espelho, remetendo-lhe uma imagem unificada, mas também realizando em seu corpo o imperativo do gozo sob a forma da ginástica, que não está tão distante da prática transexualista de Schreber.

Se Charles não apresenta uma fala no sentido do neurótico, ele fala de quê? Ele fala daquilo que ouve, o discurso comum, pois ele se encontra no “como se” descrito por Hélène Deutsch. Trata-se da expressão da identificação do sujeito com o discurso do meio ambiente, o mimetismo que favorece uma adaptação aparentemente boa ao mundo da realidade. Ele lê livros de vulgarização da psicanálise, do tipo “Grito Primal”, e repete os clichês que ali encontra. Faz “como se” estivesse em análise e expressa o discurso comum sobre o que ali se deve falar. Charles age também “como se” fosse um homem: dá porrada, frequenta bares, procura empregos viris, como, por exemplo, motorista de caminhão. Eis uma de suas definições de virilidade: “é o cara de peito nu, cabelo no peito, num jeep, como os caras

de anúncios de publicidade”. Segundo Lacan, os “como se” nunca entram no jogo dos significantes, a não ser por uma espécie de imitação exterior. Por falta de representação significante, Charles é entregue às identificações narcísicas. Essas muletas imaginárias não apaziguam, entretanto, a sensação de não saber a que sexo pertence. Ele diz: “É preciso que eu fabrique para mim uma armadura. Antes eu dava uma imagem para cada pessoa. Eu construía imagens a partir de vários pedaços, mas isso não colava e agora eu não consigo mais. É preciso fabricar algo válido.” Mas o que será que ele pode construir de válido, se justamente falta a armadura significante? E se lhe restam as identificações imaginárias, o que será da transferência? Retomaremos estas perguntas no próximo capítulo.

-
- 1 LACAN, J. Apresentação da tradução francesa das memórias do presidente Schreber. In: **Falo, Revista Brasileira do Campo Freudiano**, nº 1. Salvador: Fator, 1987. p. 22.
 - 2 Ibidem, p. 532.
 - 3 Vide o capítulo “O Caso ‘Dom Casmurro’”.
 - 4 Vide o capítulo “As Teorias Medievais do Amor e a Erotomania”.
 - 5 LACAN, J. Etourdit. **Scilicet** nº 4, 1973.
 - 6 LACAN, J. **Le Séminaire, Livre III**. p. 284.
 - 7 Baseamo-nos em grande parte no excelente artigo de Jacques-Alain Miller, Esquizofrenia y paranoia. In: **Psicosis y Psicoanálisis**. Buenos Aires: Manantial, 1985.
 - 8 Ibidem, p. 582.
 - 9 “Mots” e “maux” são homófonos na língua francesa, tendo, portanto, o mesmo significante.

IX

TRATAMENTO PSICANALÍTICO DA PSICOSE

Que significa tratamento? Na linguagem psicanalítica significa tratamento por um intermédio de um discurso. É possível o tratamento da psicose pelo discurso do analista? Antes de chegarmos ao discurso do analista, vejamos por quais discursos o louco tem sido tratado.¹

O louco nos quatro discursos

O louco é tratado pela psiquiatria, pela polícia, ou ainda, pela assistência social. A repressão trata o louco com a injunção à adaptação à norma para que ele produza trabalho. Aqui tem-se a estrutura do discurso do mestre:

$$\frac{S1}{s} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

O agente da polícia, por exemplo, atua sobre o louco: (S1 → S2) para que este produza o objeto (*a*) com o qual aquele poderá gozar: seja objeto de divertimento, sejam objetos de consumo produzidos pelo trabalho forçado dito terapêutico.

A psiquiatria universitária trata o louco não como sujeito, mas como objeto – de estudo, exames, cuidados, farmacopeia. Pode-se depreender da prática da psiquiatria a estrutura do discurso universitário:

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{s}$$

O saber psiquiátrico trata o louco como objeto ($S2 \rightarrow a$), produzindo um sujeito patológico ($S/$) barrado pela medicação, ou um sujeito que tenha seu acesso barrado à sociedade de seu estado civil. J.-A. Miller chama a atenção para o fato de que o discurso da universidade é o único discurso que chega a produzir um sujeito.² Só que aí o psiquiatra esqueceu-se da transferência. Ainda que ele não leve em consideração que existe aí um sujeito, a transferência vai aparecer, e é assim que Flechsig vem ocupar um lugar privilegiado no delírio de Schreber. De fato, aquele que está na posição de agente do discurso vai ser forçosamente implicado pelo próprio sujeito psicótico.

No laço social promovido pela antipsiquiatria, o psiquiatra se dirige ao louco para que este produza um saber – o elogio da loucura. Aqui tem-se a estrutura do discurso da histérica:

$$\frac{s}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

O psiquiatra como sujeito dividido ($S/$) é o agente que atua sobre o louco para que este produza um saber ($S2$) sobre a loucura.

Quanto ao discurso do analista:

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{s}{S1}$$

qual a dificuldade em se falar deste discurso para tratar o psicótico? Através das fórmulas da paranoia, viu-se que a posição prototípica do psicótico é a de objeto do Outro. Muitas vezes o psicótico serve de agente da divisão do sujeito, ou seja, da própria divisão do psiquiatra ou do analista, o que faz o

analista ou psiquiatra “sentir” que o psicótico o faz associar descobrindo coisas acerca de si mesmo. É o que se conhece como adivinhação inconsciente do psicótico ou como o esforço para deixar o outro louco. E esta posição de objeto a que o psicótico ocupa está assentada sobre o saber que os próprios fenômenos lhe oferecem. No discurso do analista é este quem deve ocupar o lugar do objeto *a*, ou seja, fazer de conta que ele é o objeto *a* para provocar a divisão do sujeito e para que este produza seus significantes primordiais. Ser analista diante de um psicótico é, portanto, em uma certa medida, rivalizar com este.

Tratamento não impossível

Vimos no capítulo “Curável e Incurável”, que em “A questão da análise leiga” Freud ressalta a importância do diagnóstico mostrando que para haver indicação de psicanálise um diagnóstico de neurose deve ser feito. Nesse mesmo artigo, ele diz que no caso de psicose o analista é incapaz de sustentar a promessa de sarar o paciente. Em Lacan encontram-se duas indicações sobre o tratamento da psicose que podem parecer paradoxais, mesmo levando-se em conta o intervalo de mais de 20 anos que as separa. Em 1956, no Seminário III, ele diz que as contraindicações da análise não se colocariam se não tivéssemos em mente, calcado em nossa prática clínica, um caso em que a psicose foi desencadeada nas primeiras sessões da análise um “pouco quentes”. Neste mesmo ano, Lacan vai dizer “peguem um pré-psicótico em análise e vocês verão no que vai dar: vai dar um psicótico”. Em 1976, ele afirma que o analista não deve recuar diante da psicose.³ Unindo essas duas indicações pode-se depreender que o analista não deve recusar-se a tratar de psicótico e deve estar atento à importância de um diagnóstico da estrutura em pré-psicótico, isto é, no paciente em que a psicose não foi desencadeada, pois isto influenciará não só na direção da cura, como também e, principalmente, na manobra de transferência. Para Lacan, o tratamento da psicose é possível ou pelo menos encontra-se no registro da possibilidade, como atesta o título de seu artigo nos **Escritos**, “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, onde ele introduz a concepção a ser formada da manobra de transferência. Trata-se de

uma introdução e Lacan não vai mais longe por não querer ultrapassar Freud. Seu intuito é o de restaurar o acesso à experiência que Freud descobriu, pois a psicanálise pós-freudiana tinha voltado à etapa anterior. Ele finaliza este artigo em janeiro de 1958 comentando: “Pois utilizar-se da técnica que ele [Freud] instituiu fora da experiência à qual ela se aplica, é tão estúpido quanto fatigar-se no remo quando o navio está sobre a areia”.⁴ Vemos aí uma linha de orientação a ser dada na prática analítica com relação ao psicótico: por um lado, a manobra da transferência e, por outro, a precaução na utilização da técnica analítica.

A demanda de análise

Há psicóticos que procuram os analistas, ainda que seja por orientação médica, ou seja, sua demanda de análise vem de um outro, mas se o psicótico vem uma vez, volta uma segunda e continua vindo, cabe ao analista detectar a demanda que ele lhe dirige como efeito de sua oferta. O analista oferece-lhe a oportunidade de falar e de falar do que quiser sem pressuposto algum.

Ao tentarmos formular a estrutura da demanda de análise do psicótico, podemos fazê-lo a partir de duas vertentes: a do simbólico e a do real, embora elas frequentemente se misturem. O psicótico pode dirigir-se ao analista porque emergiu em sua vida uma ou diversas significações sob as quais ele tende a sucumbir. Se o neurótico é aquele que traz questões, tal como o histérico: (“sou homem ou mulher?”) ou o obsessivo (“sou ou não sou?”), o psicótico pode chegar ao analista com uma resposta, ou seja, com uma significação que lhe “caiu em cima da cabeça” como um tijolo. A pergunta que o neurótico traz, sob forma de repetição ou de sintoma, é uma pergunta sobre o desejo, que se apresenta como o desejo do Outro. No psicótico, a resposta se coloca antes mesmo da questão. Essa resposta constitui uma significação, por exemplo, enigmática como a intuição ou fixa como a ideia delirante que ele traz ao analista para fazê-lo testemunha ou para que a caucione. Havendo uma multiplicação de significações, ele vem pedir ao analista a significação derradeira para que possa fazer cessar o sem-fim do significante e a perplexidade que se abate sobre o sujeito. Este

sem-fim do significante denota aquilo que Freud apontava como a particularidade de o psicótico trair o que o neurótico conserva em segredo, ou seja, a própria estrutura de significante do Inconsciente. Na psicose, a cadeia de significante não tem o lastro da significação fálica devido à foracclusão do Nome-do-Pai, cuja função de ponto de basta está ausente.

A outra vertente da estrutura de demanda de análise do psicótico é o pedido ao analista de fazer barreira ao gozo do Outro – barreira ao Outro que o persegue, que fala em sua cabeça, que o manipula ou que o olha na rua. Trata-se de um pedido de asilo para exilar-se do Outro. Esse pedido também é feito ao asilo, ao hospício, onde a barreira é de concreto como se o Outro pudesse ser barrado na porta.

Saber e gozo

Falar de uma clínica da psicose implica falar na transferência, e se existe transferência na psicose é porque existe relação com o saber. Lacan mostrou que o pivô, a mola da transferência, é *o sujeito suposto saber* (SsS). Poderíamos dizer que o próprio fato de falar a alguém tem como resultado a transferência, uma vez que ao falar a dimensão do Outro aparece. Mas isto não basta, já que na análise trata-se de uma fala dirigida a um saber e não há análise sem a emergência do SsS. Não se trata de um saber qualquer, mas de um saber sobre o Inconsciente. A fala dirigida ao saber contém uma questão: “quem sou eu?”, “por que ajo assim?”, “onde estou no meu sintoma?”, “qual é o meu desejo?”. A emergência do SsS para o neurótico faz também emergir a questão do desejo do Outro, supondo a este SsS um sujeito suposto desejar.

Se Lacan chega a formular no Seminário XX que o saber é da ordem do gozo, é justamente na análise do psicótico que vemos a equivalência entre saber e gozo, isto é, a equivalência do sujeito suposto saber com o sujeito suposto gozar. Porém, será que este sujeito que tem relação com o saber e que aparece na figura do analista é o sujeito suposto saber tal como concebemos o neurótico? Como vimos, na relação do psicótico, principalmente do paranoico, com o Outro, não há mediação: o sujeito sente-se radicalmente preso nas malhas do Outro como um objeto. O Outro tudo sabe a seu respeito e isso é para ele coisa certa. Poderíamos, então, dizer

que a suposição de saber que o neurótico atribui ao analista é substituída no psicótico por uma certeza.

Um traço comum da transferência do neurótico e do psicótico é o analista ocupar os pensamentos do analisante. Há, porém, uma diferença entre a suposição e a certeza da mesma forma que existe uma diferença, como vimos no capítulo “Forclusão e Descrença”, entre crença e certeza.⁵ Pensar em seu analista e pensar que o analista está falando dentro de sua cabeça são fenômenos inteiramente distintos. O psicótico tem certeza do saber do Outro.

Na análise do neurótico há uma junção do desejo do analista com o desejo do Outro, que fala pela boca do analisante. É função do analista vir apoiar o desejo do Outro, associando-se ao desejo do sujeito, que é desejo do Outro. O desejo do analista na psicose está sozinho, pois o Outro, que fala pela boca do analisante, não é suposto desejar e sim gozar. Exemplo ilustrativo é o caso de um paciente que me contou que em sua análise precedente, feita com uma mulher, ele tinha a impressão de gozar, literalmente, quando falava. Seu corpo, outrificado, era sacudido por orgasmos, tendo mesmo a impressão de ejacular. Aí evidentemente não se está no registro do desejo, mas do gozo. Na medida em que o desejo é correlacionado à falta, à falta-a-ser, própria do neurótico, é difícil falar-se de desejo na psicose onde não há inclusão da falta do Outro, o qual emerge na figura do analista, não como suposto desejar, mas como um Outro que goza.

Erotomania mortífera

Em 1966, Lacan chama a atenção do psicanalista para uma concepção do sujeito à qual ele deve se acomodar e que advém do mesmo tipo de laço daquele em que Schreber colocou Flechsig, ou seja, em posição de *objeto de uma erotomania mortífera*. “Não se trata aí de nenhum acesso a uma ascese mística, nem muito menos de alguma abertura efusiva à vivência do doente, mas de uma posição à qual apenas a lógica da cura introduz”.⁶ Antes do desencadeamento da psicose de Schreber, seu médico, o professor Flechsig, cuja eloquência causava profunda impressão a Schreber, era por este

investido de idealização imaginária. Lacan faz referência à sensacional foto que abre a tradução inglesa das memórias de Schreber, em que Flechsig se encontra diante de um enorme cérebro, e que pode ilustrar a dimensão de idealização desse personagem.⁷

Precedendo o advento da metáfora delirante “Mulher de Deus” que constitui Deus como o Outro, Schreber passou por um período – “o tempo sagrado” – em que se sentia vítima de uma conspiração dirigida por Flechsig. Essa conspiração tinha por objetivo, segundo seu relato nas **Memórias**, ver seu “corpo transformado em um corpo feminino e como tal entregue ao homem em questão, [Flechsig] para fim de abusos sexuais e no final, simplesmente ser ‘deixado largado’, isto é, abandoná-lo à putrefação”.⁸ Depreende-se desse trecho duas situações implicadas na sua posição de objeto *a* para o Outro: a de objeto mais-de-gozar e a de dejetos.

Flechsig, tendo assujeitado Deus, mantinha o poder sobre os raios divinos (vozes) aos quais Schreber estava ligado, o que lhe conferia o título de “*Fuhrer* (comandante) dos raios”. Situando-se como o Outro de Schreber para fins de abusos sexuais, ele era o objeto de convergência da erotomania mortífera schreberiana. O “Outro o ama”, postulado da erotomania, se particulariza aqui como “Flechsig quer abusar sexualmente de mim”.⁹

O caráter mortífero dessa erotomania pode ser depreendido tanto pela fórmula “ser deixado largado” quanto pela intrusão da imagem do Professor no corpo de Schreber. Que o analista venha a ser objeto de uma espécie de erotomania mortífera da parte do sujeito é uma decorrência, portanto, lógica da análise do psicótico. Mas isso não significa que o analista caucione e avalize esta posição que é, no mínimo, insustentável, pois ela implica que o analisante se mantenha em posição de objeto do gozo do Outro. Aceitar essa posição em que o psicótico situa o analista implica aceitar ocupar o lugar do supereu terrível e gozador.

Manobra da transferência

Com relação à análise do psicótico, Lacan propõe que o analista estabeleça uma concepção apropriada sobre a manobra da transferência. Como o próprio termo indica, trata-se menos de uma concepção técnica do

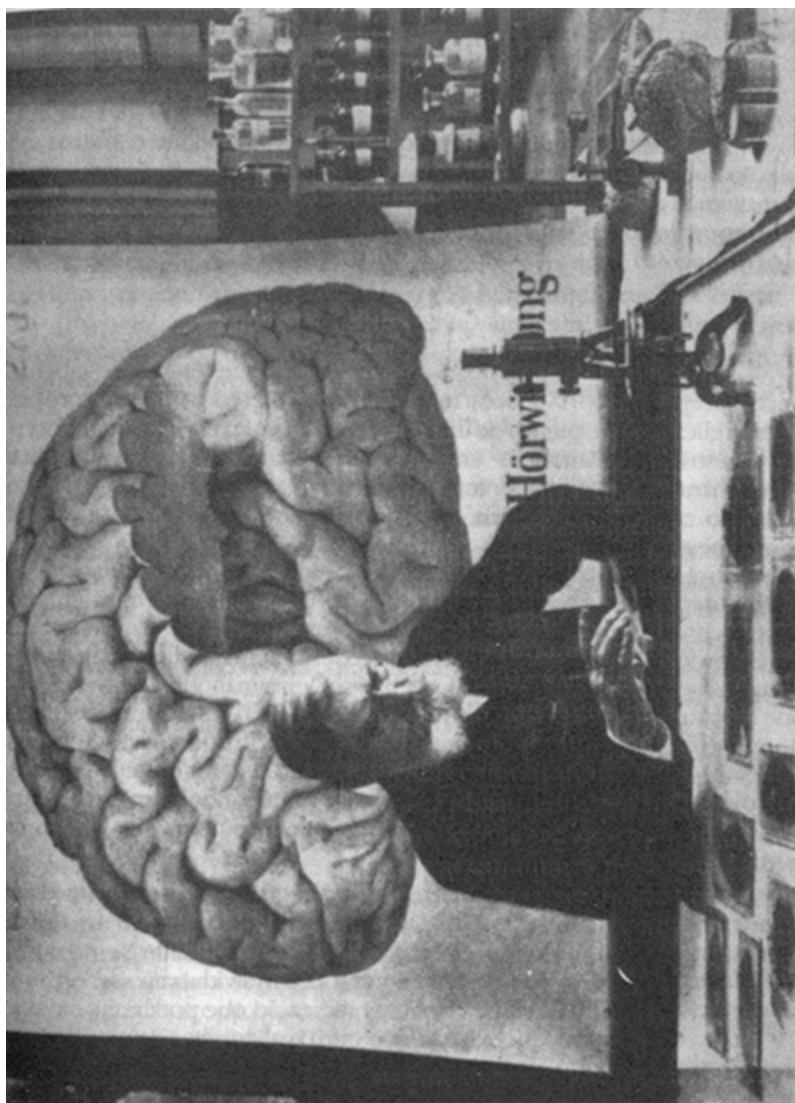
que uma concepção de estratégia. Manobra é um termo empregado na linguagem militar e naval para se referir ao “conjunto de movimentos de uma força operativa, realizado com o fim de criar uma situação favorável para alcançar o objetivo estratégico”. Implica movimento, ação e, em termos analíticos, o ato do analista. Trata-se também da arte de governar um navio, de onde se depreende a condução, a direção da cura.

Manobrar a transferência é dirigi-la com o objetivo estratégico de barrar o gozo do Outro que invade o sujeito na psicose. Quem faz essa manobra é o analista pelo seu ato e, como tal, ele não se deixa manobrar pelo paciente que o colocará, por decorrência lógica da estrutura, em posição de objeto de uma erotomania mortífera. Para tanto, é necessário que o analista apreenda sempre em que lugar o analisante o situa. Por intermédio de seu ato, o analista se contrapõe à manobra do analisante com uma outra manobra, para que este se instaure como sujeito e não como objeto do gozo do Outro.

A postura do analista diante de um psicótico deve ser a de dizer *não* ao gozo do Outro para que o significante possa advir. Isto pode parecer utópico ou pelo menos paradoxal, pois o significante Nome-do-Pai foi justamente o que não adveio, caso contrário, o sujeito não seria psicótico.

No “Seminário III” de Lacan há uma indicação que poderíamos designar de posição de princípio. Ele propõe que os alienistas sejam os secretários do alienado, ou seja, que tomemos ao pé da letra o que este nos conta, o que não implica uma confissão de impotência. Trata-se de saber escutar aquilo que os psicóticos manifestam de sua relação com o significante. Trata-se de secretariar, constituindo-se o analista como testemunha da relação do sujeito com o Outro. Entretanto, entre a posição de testemunha e a posição de perseguidor, entre ser seu secretário e ser o objeto de sua erotomania, não há efetivamente uma distância muito grande. Podemos dizer que há uma tensão entre essas duas posições. Pois, ocupar o lugar do Outro absoluto para o psicótico é uma consequência lógica da análise, é assim que se manifesta a sua transferência. Daí a dificuldade do analista em não aceitar essa posição e ao mesmo tempo manter o laço analítico. Se há “vantagens” em que o psicótico situe, ou tenda a situar, seu analista como seu Outro, ela consiste no fato de que o Outro aí está sendo presentificado pelo analista e

possibilitando a este esvaziar o gozo do Outro que o paciente lhe atribui. A “vantagem” é a própria transferência. Trata-se para o analista de orientar a direção da cura do psicótico no sentido de passar do Outro não barrado ao Outro barrado: $A \rightarrow A/$. Isto significa promover o esvaziamento do Outro, provocar a falta no Outro, criando condições para fazer advir o significante e barrar o gozo proibido àquele que fala. Se a única maneira de cingir o real é por intermédio do simbólico, é pela fala que algo de esvaziamento do gozo pode vir a se produzir.



O Outro na transferência

Retomemos o caso de Charles, esse sujeito de 32 anos que veio com a demanda de que eu o ajudasse a livrar-se da mãe.¹⁰ Houve no início uma dificuldade diagnóstica, e pouco a pouco foram aparecendo diversos elementos decisivos tanto da ordem da linguagem quanto da ordem da economia do gozo, com manifestações corporais bastante importantes atribuídas à mãe, esse Outro que irrompe em seu próprio corpo. O Outro não aparece nesse caso de uma forma totalmente exteriorizada como na paranoia; seus fenômenos são situáveis no tipo clínico da esquizofrenia, pois o Outro não é totalmente subjetivado, fazendo irrupção no corpo do indivíduo. O que o mantinha mais ou menos estável e unificado era a imagem da mãe, apesar de ele apresentar fenômenos da série do corpo despedaçado. Sua relação com o discurso universal é do tipo “como se”, pois ele toma emprestados clichês que lhe servem de orientação deixando-lhe entregue às identificações imaginárias.

O paciente vem regularmente às sessões falar de seus fenômenos, de suas hesitações e de suas peripécias no trabalho. Traz algumas construções de sua história segundo um modelo visto num almanaque “psi” e demora-se falando clichês pseudoanalíticos. Quanto à transferência eu só podia supô-la devido ao fato de que ele vinha, voltava e falava fazendo perguntas do tipo: “que dizer? quem sou? Que tenho no meu corpo?”.

O pedido ao Outro do saber estava aí sem que, no entanto, pudéssemos dizer que havia se constituído um sujeito conectado ao saber na pessoa do analista porque, na verdade, era a mãe dele quem detinha todo o saber sobre sua pessoa. Meu silêncio diante do pedido de saber não impediu que eu viesse, no entanto, a ocupar um lugar bastante importante. Após algum tempo de análise, ele me disse: “Tenho a impressão de que o senhor é meu guia, que o senhor programa o que faço. Se me desvio da linha reta o senhor está lá para que eu não faça besteira. O senhor é meu muro de proteção. É estranho, pois aqui o senhor não fala e eu tenho a impressão de que o senhor não para de dizer todo tempo o que tenho de fazer”. O Outro de sua “ruminação” – era o termo pelo qual ele se designava seus fenômenos de automatismo mental – adquire uma voz que ele atribui a mim. Trata-se aí talvez de uma passagem à paranoia, de uma “paranoização”, dado que o analista é colocado no lugar do Outro com tudo o que isso implica de

perseguição. O analista, no caso, é o Outro da retidão que lhe sopra uma lei de conduta.

Vê-se aí despontar a transferência com a emergência de um Outro que é diferente do Outro materno realizado em seu corpo. Aceitar essa posição é, por um lado, uma maneira de o analista participar da construção de uma barreira ao gozo que teria se desalojado do corpo para se circunscrever no Outro, representado pela pessoa do analista. Por outro lado, aceitar essa posição implicaria que eu viesse a ocupar o lugar do Outro materno, ou seja, gozar de seu corpo e de um saber absoluto, o que me colocaria numa posição insustentável: a de fabricar uma fantasia com o paciente, ou seja, constituir um delírio a dois; ou pior, de ser morto por ele, pois já expressou a vontade de me matar. Minha recusa em ocupar o lugar do Outro não impediu a manutenção do laço comigo, na esperança de fabricar “o válido”, como ele diz. Seu apelo ao Outro do saber continuou sendo feito em outros lugares: aos médicos, de quem dizia serem todos incompetentes, e também aos fisioterapeutas que começou a frequentar a partir de então. Fisioterapeuta em francês é chamado de *Kiné* (de *Kinésithérapeute*) – significante de meu sobrenome – o que indica que o analista entrou em seu circuito sob a forma significante.

História: arquivos queimados

O que esperar desse caso? Um trabalho de reconstrução que, a partir dos significantes de sua história, está sendo realizado, a despeito não só da forclusão do Nome-do-Pai como também da falta de uma metáfora delirante.

Há um incidente em sua vida que permanece inteiramente enigmático, sem significação. Trata-se de um ato que ele realizou e que constitui para ele a origem de todos os seus males, assim como para Schreber tudo começou com o “assassinato de almas”. Para Charles, tudo começou com a queima dos arquivos. Um dia, quando exercia a função de *boy* de uma empresa de filmes, foi entregar uma caixa de filmes num ministério, e entrou por engano numa sala vazia onde havia uns arquivos. Ele tocou fogo em todos os arquivos e saiu de lá correndo. Esse episódio é relatado como um bloco, a partir do qual ele não associa nada: trata-se de algo que se coloca sem

significação para o paciente. Mas, para ele, é devido a este ato que ele vai mal, sem conseguir explicar por quê. Seria essa sua forma de falar do furo do simbólico devido à forclusão do Nome-do-Pai? Poderíamos dizer com Lacan que o psicótico não tem pré-história,¹¹ porque os arquivos foram queimados. Porém, em sua busca incessante de significação é na infância que ele vai buscá-la, pois sabe, conforme leu, que quando a gente faz análise deve falar da infância. Apesar da facticidade desse procedimento, ele relatou alguns eventos capitais de sua história que fazem parte de seu processo na análise.

Quando tinha entre quatro e cinco anos, ele foi operado dos testículos devido a uma criptorquidia. Após a cirurgia começou a perguntar à sua mãe se ele era menino ou menina. A resposta da mãe não lhe fizera cessar de perguntar já que ele não dispunha do significante falo para atribuir significação aos seus órgãos genitais. A questão que se revelou na análise sem disfarces – sou homem ou mulher? – é portanto uma pergunta que ele fizera sem parar desde a cirurgia dos testículos.

Entre 10 e 11 anos, o paciente apresenta seu primeiro episódio que poderíamos classificar de despersonalização, em que o mundo em torno dele desmoronou, desfez-se. Numa aula de inglês, o professor chamou-o de surpresa ao quadro negro para uma prova oral. Ele se viu absolutamente incapacitado de responder e o professor lhe apareceu de chofre como uma caricatura, com o dedo em riste lhe sorrindo com dentes enormes. Ele descreve aí uma figura terrível de um grande Outro que o designa por xingamentos: *big-pig* (porcão), ou então, *silly boy* (menino bobo).

Segundo seu relato, foi a partir daí que seu rendimento escolar baixou sensivelmente e que, no colégio, se sentia completamente perdido, principalmente durante o recreio, quando se grudava num outro colega de quem não conseguia se separar. Quando, por exemplo, acabava o recreio e não conseguia ir para sua sala de aula, ele acompanhava o colega até a sala deste. Era uma relação especular em que ele não podia absolutamente descolar-se desse outro que lhe assegurava sua imagem, deflagrando-se aí o que ele chama de sua homossexualidade. Poderíamos dizer que é nesse momento que ele se “dá conta” de que precisa de um duplo especular, de uma prótese imaginária para se manter mais ou menos orientado. Os

significantes *big-pig* e *silly boy*, ainda que para o paciente constituíssem palavras ouvidas na realidade, têm no entanto caráter de alucinação, na medida em que concernem diretamente ao sujeito, designado de maneira injuriosa e provocando-lhe reações de terror e pânico. As expressões são atribuídas a um Outro horrendo e gozador que emerge da figura do professor, deformando-lhe o rosto em uma careta monstruosa que personifica o supereu. O efeito imediato é a dissolução da realidade à sua volta com a subsequente perda das referências, colando num outro com quem se confunde. Podemos também depreender o caráter imperativo da expressão *silly boy*, pois, após seu surgimento, ele não consegue mais estudar, tornando-se efetivamente um menino bobo.

Essas duas situações, a cirurgia dos testículos e a prova oral de inglês, apresentam a mesma estrutura de chamado ao Nome-do-Pai. Na primeira, trata-se de dar significação ao seu órgão genital, fato que o força a situar-se na partilha dos sexos. Na segunda, o sujeito é instado a tomar a palavra, o que já faz emergir por si só a dimensão do Outro. Tomar a palavra é justamente o que ele não consegue fazer – o Outro aparece despótico com suas expressões retumbantes, e o próprio sujeito desaparece. Tomar a palavra em situações públicas consistirá mais tarde uma de suas impossibilidades e um dos seus motivos mais frequentes de queixa.

Tentativa de representação significativa

Charles busca um significante que possa representá-lo para outro significante. Antes da análise, ele tentou pegar do discurso social alguns significantes para se fazer representar como, por exemplo, marginal, brigão, homossexual ou desempregado. Todos estes significantes remetiam a um significante ao qual ele se agarrava: “fora-da-lei”. Ao tentar representar-se como fora-da-lei, significante emprestado do discurso universal, Charles nos aponta sua posição estrutural, fora-da-lei simbólica.

Em seguida, após iniciada a análise, sem que eu tivesse sugerido, ele começa a procurar trabalho. Ele vai tendo diversos empregos até começar a fazer um determinado tipo de trabalho que é onde ele mais se mantém: ser representante de uma firma de eletrodomésticos. Trata-se de um trabalho de vendedor ambulante que vai na casa das pessoas, de porta em porta, mostrar

o produto para vendê-lo. Logo após ter entrado nessa empresa, ele se torna o melhor representante, mas de que ele é o representante? Quando vai apresentar o produto, ele tem a impressão de apresentar ele próprio. Depreende-se daí a busca de uma identificação que não é imaginária, mas da ordem significativa. Busca infrutífera, pois ele não consegue representar-se pelo significante: ele é representante de nada. Por falta de significante, ele mostra o próprio corpo. Trata-se, porém, não de um corpo unificado, mas representado pelos aparelhos: aspirador, batedeiras etc. Ele acaba largando também esse emprego.

Mais tarde, sua noiva – que ficou aleijada depois de um acidente de carro e que desde então tem uma pensão de invalidez dada pela previdência social – vai influenciá-lo para que ele também consiga uma pensão de invalidez. Empurrado pela noiva, ele vai tentar se fazer reconhecer como “inválido” indo consultar o médico da previdência social a propósito de suas dores no corpo, mas o médico não encontra absolutamente nada. Em sua tentativa de se agarrar a esse significante “*inválido*”, ele acaba dizendo que está fazendo uma psicoterapia comigo devido a problemas psicológicos e dá meu telefone para que o médico da previdência social entre em contato comigo. Quando ele me fala disso, minha irritação o faz compreender que eu não cauciono essa identificação com o significante emprestado da noiva.

Em seguida, ele consegue um emprego como educador numa espécie de lar de ex-presidiários (trabalho que manteve até o término da análise), que consiste em ajudar esses indivíduos a se reinserirem na sociedade. Nesse emprego ele entra imediatamente numa relação especular com um “psi”, como seu analista. Por intermédio dessa “transferência lateral”, ele se identifica com o analista e começa a colocar-se numa postura de analista com esses ex-presidiários que vêm contar-lhes suas histórias. Trata-se de uma posição que lhe é insuportável, fonte de intensa angústia, devido à função paterna implicada. A posição de analista, ou psicoterapeuta, tem por base o significante do Nome-do-Pai, na medida em que o paciente apela para o saber do analista. Devido à estrutura, Charles não consegue assumir essa função submergindo à angústia insuportável.

Na instituição em que trabalha, Charles tem direito a fazer estágios de introdução à psiquiatria. A partir do que ouve falar nos cursos de

psiquiatria, ele chega a formulações semelhantes às minhas, do tipo “minha mãe é o meu ego”. Isto é algo que ele pode formular depois que a mãe começou a apresentar aos seus olhos algumas falhas. No terceiro ano de análise, ele começou a descobrir que sua mãe tinha algumas falhas de saúde física. Podemos dizer que houve efeito terapêutico da análise, na medida em que o Outro foi de certa forma barrado. Houve também atenuação de sua “dores invisíveis”; permanece, porém, o problema gozo anômalo.

Charles não se sente mais impelido a fazer o tipo de ginástica já descrita. Ele tem orgasmos que produzem uma dor insuportável ao nível do ânus e que se espalha por todo o corpo. Expressa ainda uma forte tendência a extirpar um órgão do seu corpo, na tentativa de extrair o objeto *a*. Ele responde assim ao que estava sendo divulgado na França: um apelo à população para que voluntários se apresentassem para doar um fragmento de medula óssea para ser enxertado em doentes necessitados. A extirpação que é impelido a realizar se estende a outros órgãos, como o coração e o rim, na tentativa de efetuar no real a operação que não ocorreu no simbólico, ou seja, separar-se de uma parte de si, localizando o gozo fora do corpo e livrando-se desse excedente. Evidentemente, o analista não caucionou nenhuma cirurgia, tendo de intervir para mantê-lo na linguagem e sustentando o desafio de trilhar o real como simbólico.¹²

1 Cf. Os quatro discursos desenvolvidos por Lacan no **Seminário, Livro XVII, O Averso da Psicanálise**. Rio de Janeiro: JZE, 1994.

2 MILLER, J.-A. Produzir o sujeito. **Matemas I**. Rio de Janeiro: JZE, 1996.

3 LACAN, J. Ouverture de la Section Clinique. **Ornicar?**. nº 9. p. 12.

4 Ibidem, p. 583.

5 Cf. MILLER, J.-A. Op. cit.

6 LACAN, J. Apresentação da tradução francesa das Memórias do Presidente Schreber. **Falo, Revista Brasileira do Campo Freudiano**, nº 1. Salvador: Fator, 1987. p. 23.

7 Foto reproduzida à página 137 desta edição.

8 Schreber, D. P. **Memórias de um Doente dos Nervos**. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 56-7.

9 Vide o capítulo “As Teorias Medievais do Amor e a Erotomania”.

10 Caso cuja discussão diagnóstica foi introduzida no capítulo precedente.

11 LACAN, J. **Le Séminaire, Livre III**. p. 100.

- 12 Ao final de cinco anos de análise, todos os fenômenos corporais haviam desaparecido, bem como os da série de automatismo mental, e o paciente pôde separar-se de seu analista para compartilhar a “infelicidade incomum” de seus semelhantes.

X

A MELANCOLIA NOS CLÁSSICOS¹

Em seu texto “Luto e Melancolia”, Freud o inicia observando que “a melancolia, cuja definição varia inclusive na psiquiatria descritiva, assume várias formas clínicas, cujo agrupamento numa única unidade não parece ter sido estabelecido com certeza”.² Freud não se detém sequer um instante nas múltiplas querelas nosológicas que envolveram a melancolia durante todo o século XIX e começo do XX nesse terreno vizinho da psicanálise que é o terreno da psiquiatria, onde eram recolhidas as flores do mal melancólico no jardim classificatório das espécies.

Freud tampouco se detém na querela diagnóstica ao fornecer-nos uma descrição simples, densa e não problematizada da melancolia. Ele a caracteriza por uma “depressão profundamente dolorosa, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda atividade e a diminuição do sentimento de autoestima que se manifesta em autoacusação e autoinjúria indo até a espera delirante de punição”.

O caráter sucinto e compacto desta descrição pode readquirir todas as suas ressonâncias – que certamente evocaram no leitor da época – ao trazermos o contexto clássico onde ela se insere para poder daí extrair o dizer de Freud sobre a melancolia.

Histórico

Melancolia é um termo que significa em grego literalmente *bile negra*, pois os médicos hipocráticos atribuíam ao negror da bile poderes nefastos sobre o cérebro. A bile negra era considerada a causa dos estados de excitação com delírio, em oposição à pituita responsável pelos delírios

calmos. O tipo de estado de excitação depende da direção que toma a bile negra, diz-nos Hipócrates: “se ela incide no corpo sobrevém a epilepsia, se incide na inteligência é a melancolia”.³ O termo melancolia não diz, portanto, respeito inicialmente ao humor triste, mas engloba qualquer tipo de delírio parcial, ou seja, todo delírio relativo a uma temática determinada, como confirma a definição de Areteu da Capadócia em 81 A.D.: *Animi angor in una cogitatione defixus absque febre* (Dor d’alma com uma ideia fixa na ausência de febre).⁴

Podemos verificar o quanto Pinel e Esquirol são tributários dessa concepção dos antigos.

“Os alienados dessa espécie”, diz Pinel, “são por vezes dominados por uma ideia exclusiva que eles recordam sem cessar em suas falas, que parece absorver todas as suas faculdades; outras vezes eles permanecem fechados num silêncio obstinado de vários anos, sem deixar penetrar o segredo de seus pensamentos...”.⁵ Assim, a melancolia designava o delírio limitado a um objeto ou a uma série de objetos, sendo que, fora do núcleo delirante, as faculdades mentais permaneciam intactas e o comportamento coerente. E o estado afetivo e o tema do delírio podiam ser de natureza triste, alegre ou exaltada. A melancolia tinha o estatuto de loucura ao lado da mania, da demência e do idiotismo. Se a melancolia englobava todo delírio parcial sem especificidade, a mania, que podia ocorrer tanto na melancolia quanto na demência e no idiotismo, designava por sua vez o delírio acompanhado de excitação. Assim, a mania podia ocorrer na melancolia (e também nas outras “loucuras”), podendo também ser racional, sem delírio.

Devido a sua pouca especificidade, Esquirol restringe o emprego do termo melancolia e propõe a grande classe das monomanias que qualificará todas as afecções que afetam o espírito de forma parcial.⁶ Dentre as monomanias, ele destaca a lipemania (que preferirá ao termo de melancolia) para designar as formas baseadas numa paixão triste ou depressiva. Segundo Bercherie, a especificidade da lipemania só tinha sentido como monomania intelectual, ou seja, com delírio. Pois a depressão com consciência dificilmente entraria na qualificação de monomania racional, uma vez que os doentes não assumiam seus atos, nem instintivamente, pois o sujeito tinha deles consciência.⁷ Assim, Esquirol define a lipemania ou melancolia como

“uma doença cerebral, com um delírio parcial crônico, entretido por uma paixão triste, debilitante, opressiva e uma viciosa associação de ideias”. Ela se distingue da mania “porque aqui o delírio é geral com exaltação da sensibilidade e das faculdades intelectuais, e também se distingue da demência onde a incoerência e a confusão dão o tom, e da idiotia porque o idiota nunca raciocina”. Para Esquirol, o que caracteriza os lipemaníacos é a recusa a falar, a movimentar e a se alimentar; a vida intelectual marcada pelo caráter delirante de perda, medo e opressão; ideias de serem envenenados, desonrados, penitenciados ou perseguidos, se encontrando, por vezes, desesperados, terrificados, arrependidos, acreditando terem tudo perdido.

A partir de Esquirol, vamos encontrar ao longo do século XIX, na Europa, diversas pesquisas, classificações e descrições sobre a melancolia que convergindo ou divergindo constituíram a riqueza do debate clínico que deu origem ao saber psiquiátrico.

Joseph Guislain, psiquiatra belga, se diferenciou de Esquirol em alguns pontos que concernem nossa pesquisa, sobretudo quanto à noção de que as frenopatias (termo que propôs no lugar de loucura) eram reações psicológicas a um estado de dor moral, a *frenalgia*, avançando a ideia de que “todas as impressões nascem dolorosas no alienado”. A ideia de uma dor inicial, diz-nos Bercherie, “que viria até mesmo antes das loucuras de tonalidade afetiva alegre, foi debatida mas em seguida aceita”.⁸ *Aqui começa o que virá a ser a característica principal da melancolia: a frenalgia que os psiquiatras alemães e franceses traduziram por dor moral e Lacan designará por “dor de existir”.*⁹ Guislain distingue as psicoses delirantes, que mais tarde os alemães chamariam de paranoia, dos distúrbios afetivos de tipo maníaco e depressivo. A melancolia é descrita como estado, e não uma entidade clínica, e definida como a exaltação dos sentimentos de tristeza e a mania como um estado de exaltação moral.¹⁰

Griesinger, fundador da psiquiatria alemã, caracteriza a melancolia, influenciado por Guislain, essencialmente pela *dor moral*: “o doente”, diz ele, “é cada vez mais dominado por um estado de dor moral que persiste por ela mesma, mas é ainda mais reforçada por cada impressão moral exterior”.¹¹

Na forma mais simples da melancolia, essa dor consiste em um sentimento vago de opressão, ansiedade e tristeza. E frequentemente ela se transforma logo em ideias isoladas, concretas, girando em torno de um tema penoso, constituindo um verdadeiro delírio. Enquanto isso, a inteligência apresenta anormalidades formais, que serão descritas posteriormente por Séglas. A dor moral consiste, em suma, “em um sentimento de mal-estar moral profundo: o doente sente-se incapaz de agir, suas forças desvanescidas e encontra-se triste e abatido”. O humor se torna negativo e aí eles ou reclamam de tudo manifestando sua insatisfação ou se fecham em si mesmos e sentem aversão pelas pessoas próximas. Mas eles sentem que toda essa disposição negativa não é justificada. E Griesinger acrescenta: “a regra da causalidade exige que essa tristeza (à qual se sente preso) tenha uma causa, e antes que o sujeito a interroge, a resposta logo lhe advém: toda a sorte de pensamentos lúgubres, sonhos, pressentimentos e apreensões”. E conclui dizendo que “o delírio é também uma tentativa de explicação desse estado”.

Griesinger introduz, portanto, o conceito de causalidade que ganhará toda relevância na psicanálise, pois é a questão da causa que se encontra no fundamento da fórmula freudiana (*Wo es war, soll Ich werden*) do advento do sujeito.¹² O fundador da psiquiatria alemã indica-nos também que na melancolia, por tratar-se de psicose, a resposta, no caso funesta e lúgubre, antecede a questão da causa. O delírio tem justamente essa função de explicação que será tão salientada por Freud no *Caso Schreber*. *Lá onde Griesinger distingue uma causa incógnita que estaria na origem da dor moral do melancólico, Freud situará uma perda, que, diferentemente da perda conhecida do enlutado, é uma perda desconhecida.*¹³

Além de descrever a melancolia simples e a delirante, Griesinger descreve a melancolia com estupor em doentes que parecem dementes, mas que, após a cura, dão depoimentos que “nos mostram”, diz ele, “que, longe do vazio da demência, seu pensamento, num grande número de casos, não deixou de ser ativo”. O doente acreditava estar constantemente ameaçado por uma desgraça, não sabe dizer por que não tinha o menor ato de vontade, por que não conseguia gritar. Essa ausência de vontade se manifesta pela completa passividade, imobilidade, falta de ação. A insensibilidade exterior contrasta com a atividade psíquica dominada por um delírio triste e

exclusivo acompanhado de alucinações e ilusões de toda natureza. Quando saem do estupor e começam a recuperar alguma vivacidade, eles “ficam surpresos como se acordassem de um pesadelo; a cura é um despertar” – constata Griesinger.

Na França, nos meados do século XIX, Baillarger e Falret, separadamente, começaram, cada um de seu lado, a isolar o que viria mais tarde a ser a psicose maníaco-depressiva: Baillarger designou-a por “*folie à double forme*” e Jean-Pierre Falret por “*folie circulaire*”.¹⁴ Baillarger, em 1854, afirmou, diante da Academia de Medicina, a existência de uma “loucura de forma dupla” em que a sucessão das duas formas constituía um único ataque: “um gênero especial de alienação mental caracterizada pela existência de dois períodos”. Entre as duas fases – melancolia e mania – tratava-se de um período de pseudointermitência, uma vez que não se tratava de um retorno a um estado anterior. Falret reclamou a autoria e a prioridade dessa nova entidade mórbida que ele, quatro anos antes, já chamara de loucura circular caracterizada pela “reunião de três estados particulares (mania, melancolia e intervalo lúcido) que se sucedem em uma ordem determinada, possível de prever, e impossível de transformação”. Com essa nova entidade, Falret considerou a mania e a melancolia isoladamente como “estados sintomáticos provisórios [que] não reúnem nenhuma das condições necessárias para constituir espécies realmente naturais”.

Jules Falret, fiel propagador das ideias do pai, descreveu “categorias naturais”, dentre as quais a *exaltação maníaca* na forma pura ou constituindo uma das fases da loucura circular, e também a *hipocondria moral*, que será retomada pelo grupo da Salpêtrière, dentre os quais Ségla e Cotard, como melancolia simples. A hipocondria moral é uma entidade clínica “em que, sobre um fundo de pessimismo e prostração, desenvolvia-se um estado em que o mundo externo parecia desbotado, alterado, sem atrativos, sentindo-se o sujeito transformado, insensível e indiferente a tudo, incapaz de agir ou de querer, sem iniciativa, sem gosto e sem energia. A inteligência era pouco perturbada, tendo o sujeito consciência de seu estado permanente de ansiedade; esses doentes eram sujeitos a crises de terror e a obsessões impulsivas próximas da vertigem (atração e horror ante o suicídio, o assassinato, os atos incongruentes ou obscenos). Por fim, distúrbios

neuropáticos (cenestopatias, equivalentes ansiosos) completavam o quadro”.¹⁵

Nos anos 1980, Magnan isola as loucuras propriamente ditas ou psicoses, dentre as quais, além do que chama de loucura intermitente, inclui a mania e a melancolia, denominadas “elementos simples” para diferenciá-las dos estados maníacos e melancólicos que podiam aparecer em outras psicoses. E fora da psicose, Magnan descreve estados de excitação maníaca ou de depressão melancólica caracterizados por sua forma racional: a excitação permanecia lúcida e bem coordenada (hipomania) e se manifestava principalmente nos atos imorais ou perversos; a depressão constituía a variedade dita “com consciência”, a qual, de acordo com Bercherie, chamaríamos hoje de depressão neurótica. *Vemos aqui se delinear nitidamente a fronteira – para a qual a psicanálise trará seu fundamento estrutural – entre, de um lado, a melancolia como psicose individualizada e estados melancólicos presentes em outros quadros psicóticos, e, do outro lado, estados depressivos não psicóticos.*

Em 1883, surge o Compêndio de Psiquiatria de Emil Kraepelin, em cuja clássica sexta edição encontramos no plano geral a “loucura maníaco-depressiva”, sendo que a mania e a melancolia como entidades clínicas isoladamente estavam ausentes, pois, segundo Kraepelin, sempre se observavam recidivas, pelo fato de existirem fases depressivas ou expansivas de intensidade fraca ao longo da vida do doente. E também porque o ataque era sempre bipolar e a aparência clínica era sempre idêntica, quer se tratasse de loucura circular, intermitente ou de ataques isolados. Para ele os ataques maníaco-depressivos se constituíam de três tipos de distúrbios fundamentais: distúrbios do humor, de ideação e da vontade. Na melancolia pura: depressão do humor, lentificação ideativa e inibição psicomotora. E na mania pura: exaltação do humor, fuga de ideias e excitação psicomotora. Sua inovação foi a descrição de estados mistos, como o estupor maníaco, a melancolia com fuga de ideias e a mania com inibição psicomotora.

No final do século XIX, destaca-se o grupo da Salpêtrière e em particular Jules Séglas e Cotard.

Os fenômenos elementares da melancolia

Em suas conferências clínicas de 1894, Ségla descreve brilhantemente a melancolia, fornecendo-nos o que ele denomina seus “fenômenos elementares” que constituem o quadro da melancolia simples, sem delírio, também designada por melancolia com consciência ou hipocondria moral. São eles a dor moral, os distúrbios cenestésicos e os distúrbios intelectivos, estes últimos englobados pela designação de “parada psíquica”. As ideias delirantes que podem sobrevir são secundárias a esses fenômenos elementares da melancolia.

Os distúrbios físicos são de toda ordem: dores vagas e generalizadas, fadiga intensa, zumbidos, palpitações, perda de apetite, constipação, insônia e sonolência – tudo isso constitui um novo estado cenestésico penoso. Ao lado da depressão física há uma depressão psíquica que se traduz por um estado de abulia com apatia, falta de resolução, lentidão dos movimentos, da fala que se torna monótona e arrastada, negligência da *toilette* e clinofilia. Há também os distúrbios formais da ideação manifestados pela “dificuldade de fixar a atenção, de agrupar as ideias, de seguir um raciocínio, (...) lentidão em compreender as perguntas (Guislain) ou a elas responder, que ao se acentuar pode chegar ao mutismo vesânico, a dificuldade de evocar e de conservar as lembranças, uma certa tendência ao automatismo do pensamento”.¹⁶

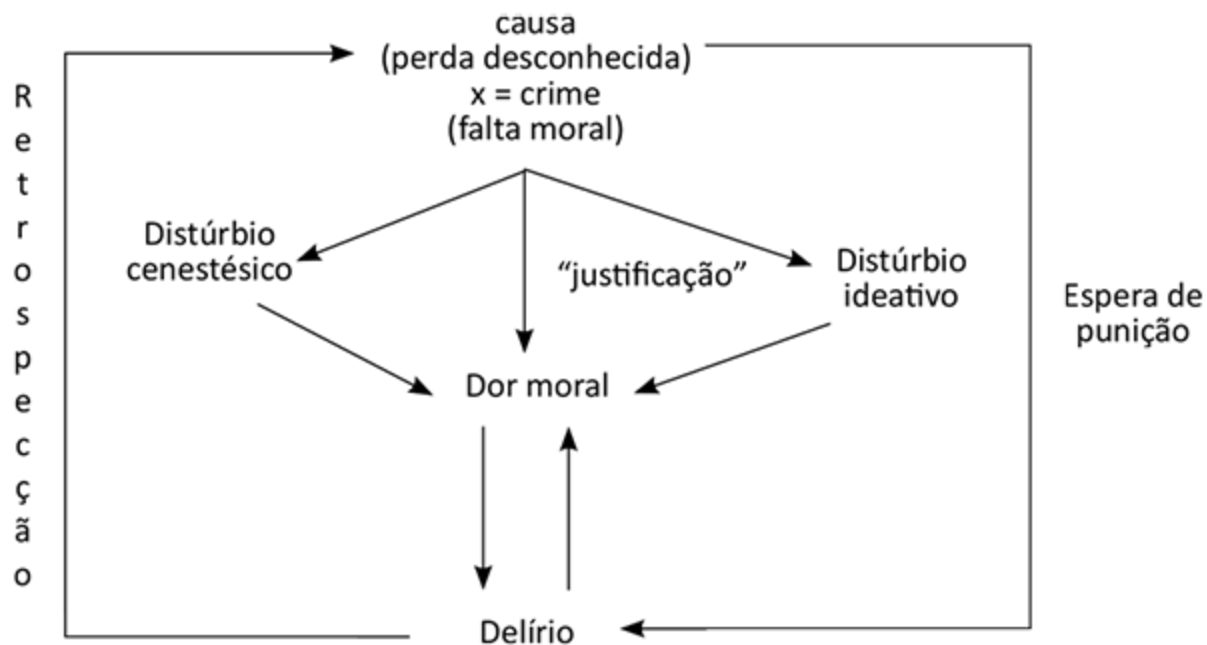
A partir dessa descrição compreendemos por que Freud coloca a melancolia em série com a esquizofrenia em seu texto “Luto e melancolia”, situando ambas como afecções narcísicas, pois aqui se verificam também fenômenos de acometimento corporal do tipo hipocondríaco e distúrbios em nível da cadeia significante indo até o “automatismo” e a “parada psíquica”, evidenciando, assim, manifestações *a minima* da forclusão do Nome-do-Pai.

São essas duas ordens de distúrbios (do corpo e do pensamento) que estão na origem da dor moral, que é, segundo Ségla, o sintoma característico da melancolia e se traduz “em toda a gama de paixões tristes, desde o abatimento, o tédio até a angústia, o terror ou o estupor”. A dor moral provoca no sujeito um estado de anestesia, de desestesia psíquica, fazendo com que ele se isole cada vez mais do mundo exterior e se feche

sobre si mesmo: ele vê tudo negro e se torna negativo. A dor moral, que se originou nos distúrbios corporais e mentais, os amplifica ainda mais alimentando o penar.

Ao lado dos distúrbios formais de ideação, estão os de conteúdo, ou seja, o delírio que pode se apresentar na melancolia, como “ideias de ruína, de humildade, de incapacidade, de autoacusação, de culpa em relação à sociedade ou a Deus; ideias de danação, de perseguição, temor de castigos, de suplícios, do inferno, e por vezes ideias especiais de negação e de imortalidade...”.¹⁷ Séglas chama a atenção para o fato de que essas ideias são variadas apenas na aparência, pois todas apresentam um denominador comum que é estarem todas relacionadas com a dor moral e os distúrbios corporais e ideativos. O delírio, diz ele, nada mais é senão “uma tentativa de interpretação do estado de aniquilamento profundo, de dor moral ou das causas que a produziram e para as quais o paciente procura a razão ou prevê as consequências”. Assim, o conteúdo da ideia delirante será também tão penoso quanto a dor que o sujeito sofre. Se ele está dessa maneira é porque algo de muito grave lhe está acontecendo, e o delírio se constitui, como dizia Griesinger citado por Séglas, como uma resposta antes dessa questão sobre a causa de seu sofrimento.

O delírio localiza uma falta moral no lugar da causa incógnita (x), detectada por Freud como uma “perda desconhecida”. Essa falta moral justifica os distúrbios que acometem o sujeito, fazendo-o buscar, por exemplo, no delírio retrospectivo, a causa da punição, nos pecadilhos de juventude. Assim, o delírio retrospectivo *après-coup* constitui a causa incógnita em crime e fornece uma explicação para seu *pathos* atual. O que pode ser visualizado no seguinte esquema:



A humildade e a autoacusação, que constituem parte integrante dessa justificação delirante, são necessárias, mas não suficientes, segundo Ségla, para o diagnóstico da melancolia. A autoacusação não é patognomônico da melancolia, podendo estar presente nas outras formas de psicose e também na neurose. A humildade engloba o sentimento de incapacidade, de não ser digno de estima e de bem merecer o mal de que sofre. E se tenta se suicidar é para suprimir um ser tão incapaz, inútil e até mesmo perigoso para os outros. Sobre isso, Freud dirá, em “Luto e melancolia”, ser tudo verdadeiro, ou seja, que é verdade quando se diz “mesquinho, egoísta, mentiroso e incapaz de independência”. A questão freudiana é saber por que o sujeito precisa adoecer para reconhecer tais verdades. *Podemos pensar que a verdade do sujeito que é desvelada na melancolia é sua posição de objeto a – apontada por Freud com a expressão “a sombra do objeto caiu sobre o eu”,¹⁸ – na sua vertente de rebotalho do simbólico, dejetado do Outro, excluído do mundo humano.* Como parece ilustrar a descrição de Ségla: “ele se acredita culpado, indigno de comunicar com seus semelhantes; ele não passa de um animal, uma besta, em suma, uma porcária. Ele não serve

para nada na terra; melhor seria se estivesse morto. Tal outro se dirá decaído do resto da humanidade; ele não tem mais sentimentos, nem vontade; ele não é mais como todo mundo, está arruinado, não tem mais órgãos, não existe mais...”. A não localização no Outro, sua posição de “decaído do resto da humanidade”, lhe subtrai a existência, como será descrito por Cotard.

As ideias delirantes são acompanhadas de passividade, podendo chegar ao delírio de possessão e danação, e de resignação: “se eles sofrem é porque mereceram devido a suas faltas, é apenas justiça”. A resignação pode ir até a espera delirante de punição: uma paciente dizia “estar diante do tribunal e pronta para andar para o cadafalso”. Utilizando a metáfora do tribunal, Lasègue, que descrevera o delírio de perseguição, já dizia que “o melancólico é um indiciado (*prévenu*), e o perseguido um condenado”. Se a autoacusação do melancólico situa o processo todo no próprio sujeito, o delírio de espera de punição reconstrói a dimensão do Outro do tribunal.

Comparando os dois, Séglas caracteriza o delírio melancólico de centrífugo (inicia na própria pessoa e vai envolvendo parentes, amigos até toda a humanidade), onde o sujeito, marcado pela humildade, é nocivo ao Outro. Encontra-se, portanto, em oposição ao delírio de perseguição, que é centrípeto, e o sujeito orgulhoso afirma que o Outro é que é nocivo. *O melancólico tende ao delírio de petitesse, e o perseguido ao delírio de grandeza. Em termos psicanalíticos, podemos dizer que ambos se situam como objetos do Outro: o melancólico como rebotalho do Outro e o paranoico como objeto mais-de-gozo do Outro.*

Com o “Do delírio das negações”,¹⁹ Cotard expõe, em 1882, uma evolução delirante especial para os melancólicos ansiosos não perseguidos. A forma atenuada corresponde à melancolia simples. Na forma grave, o estado mórbido torna-se mais intenso, o véu através do qual percebem a realidade torna-se mais espesso até o mascaramento total da realidade nos casos de estupor.²⁰ A acentuação dos traços de hipocondria moral vai até a formação de ideias de culpa, ruína e negação sistematizada. O desgosto de si mesmo chega ao delírio de culpa e danação; os temores viram terrores. A negação da possibilidade de sua cura é uma das primeiras negações que já aparece na forma atenuada, e na forma grave aparecem as negações da própria existência e do mundo. A negação sistematizada aparece no estágio

final da doença quando ao delírio hipocondríaco moral vem se acrescentar à hipocondria física: eles não têm mais coração, nem inteligência e terminam por não terem corpo. Alguns, ao negarem a sua pessoa, referem-se a si mesmos na terceira pessoa do singular.

Cotard faz, com êxito, uma releitura de todos os fenômenos encontrados na melancolia sob a ótica da negação. Diferentemente da negação na neurose que dialeticamente nega afirmando e afirma negando, e cujo mecanismo da *Verneinung* é um índice do recalque, a negação na melancolia é um índice da forclusão do Nome-do-Pai: é uma negação da própria existência do que é negado. Trata-se de uma negação que abole, zerifica. Eles não têm nome, não têm idade, não nasceram, não têm nem pai nem mãe. “Sentem alguma dor?” – pergunta-se Cotard. “Não, eles não têm cabeça, nem estômago e alguns não têm nem um corpo. Quando se lhes mostra uma flor, uma rosa, eles respondem: isso não é uma flor, não é uma rosa. Em alguns a negação é universal, nada existe mais, eles mesmos não são mais nada.”²¹ No delírio de ruína eles pensam ter perdido sua riqueza moral, intelectual e material. É o avesso do delírio de grandeza em que os doentes se atribuem imensas riquezas e múltiplos talentos e capacidades. A deflação de um está para a inflação do outro, assim como nas duas valências do objeto *a* o dejetos está para o mais-de-gozar.

Ao se referir à síndrome de Cotard, Lacan insiste no caráter de imortalidade desses sujeitos (eles estão mortos e não podem mais morrer) que se sentem tão imortais quanto o desejo e que estão identificados a “uma imagem à qual falta toda e qualquer hiância, toda e qualquer aspiração, todo o vazio do desejo”.²² No registro simbólico, o delírio de negação revela a mortificação do significante agindo sobre os órgãos – como as estrelas, eles não falam porque não têm boca –, mas também sobre todo o corpo, toda a existência. E no registro do real, os melancólicos-estrelas são como os astros que retornam sempre ao mesmo lugar, denotando sua posição de objeto *a*, à sombra do mundo dos mortais.

Conclusão

A psiquiatria clássica sobre a melancolia permite-nos restituir a relação entre psiquiatria e psicanálise desejada por Freud, ou seja, a relação entre a descrição dos fenômenos e a dinâmica da estrutura. Ao diferenciar a melancolia como entidade clínica da melancolia como estado, podemos claramente situar a primeira dentro do campo das psicoses e designar os estados como depressivos que podem ocorrer em qualquer estrutura clínica. A descrição clássica do quadro melancólico nos permite depreender a estrutura da psicose em que o sujeito se encontra na posição de objeto *a*, como rebotalho do Outro do simbólico. A psiquiatria clássica situa a melancolia no âmbito da ética inserindo o sujeito no *pathos* de sua existência que vai da justificação de sua miséria à negação de sua humanidade.

- 1 Este trabalho é o primeiro resultado de uma pesquisa em curso que está sendo efetuada no Rio de Janeiro pelo Núcleo de Pesquisa sobre a Psicose, vinculado à EBP. Ele contou com a colaboração dos participantes deste Núcleo tanto na pesquisa quanto nas discussões teórico-clínicas. Participantes do NUPP-EBP: Antonio Quinet, Ariadne Mendes, Consuelo Pereira Almeida, Eliane Scherman, Elizabeth Rocha Miranda, Elizabeth Taucey, Glória Maron, Graça Pamplona, Jorge Veschi, José Marcos Moura, Manoel Motta, Marcos Batista, Maria Anita Carneiro Ribeiro, Mário Barreira Campos, Selma Corrêa, Sônia Alberti, Stella Jimenez, Vera Nogueira, Vera Pollo, Verbena Dias.

-
- 2 FREUD, S. **Luto e melancolia**. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro, 1974. vol. XIV, p. 275.
 - 3 Hippocrate. **Oeuvres Complètes**. Édit. Littré, 1860.
 - 4 Arété (81 ap. J.-C.). **De Causis et Signis Diuturnorum Morborum**. Leipzig. Ed. Kühn, 1828, citado in Masselon, R. **La Mélancolie – Étude Médicale et Psychologique**. Paris: Félix Alcan Editeur, 1906. p. 7.
 - 5 Pinel, Ph. **Traité Medico-Philosophique sur l'Aliénation Mentale**, 1809. p. 163 e segs.
 - 6 Esquirol. **Traité des Maladies Mentales**, 1838.
 - 7 Bercherie, P. **Fundamentos da Clínica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1989. p. 52.
 - 8 Bercherie. Op. cit. p. 71.
 - 9 LACAN, J. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966. p. 777.
 - 10 Guislain, J. **Leçons Orales**, 1852.
 - 11 Griesinger. **Traité de Maladies Mentales – Pathologie et Thérapeutique**, 1865.
 - 12 Cf. LACAN, J. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966. p. 865.
 - 13 FREUD, S. Op. cit. p. 277.
 - 14 Bercherie, P. Op. cit. p. 97-98.
 - 15 Idem. p. 102.

- 16 Séglas, J. **Dixième Leçon – De la Mélancolie sans Délire**, leçon du 11 février 1894, recueillie par MM. le docteur H. Meige et Apert, interne des hôpitaux (**Bulletin médical**, 15 avril 1894).
- 17 Idem. **Onzième Leçon – Le délire dans la Mélancolie**.
- 18 FREUD, S. Idem. p. 281.
- 19 Cotard, J. Du délire des négations. **Archives de Neurologie et de Psychiatrie** n. 11 e 12. Paris, 1882.
- 20 Perguntemo-nos se esse fenômeno do véu que se encontra presente no caso do homem dos lobos descrito por Freud não foi o que levou Kraepelin a postular seu diagnóstico de loucura maníaco-depressiva antes de ele começar a análise.
- 21 No texto “A negação”, Freud se refere ao gozo da negação (*Verneinungslust*), do negativismo psicótico quando da defusão das pulsões que o caracteriza na retirada de Eros. Em “O eu e o isso”, ele referirá a melancolia à pura cultura da pulsão de morte.
- 22 LACAN, J. **O Seminário, Livro II**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985. p. 299-300.

FENÔMENOS

XI

APRESENTAÇÃO DE PACIENTES

Por uma ética da psiquiatria

A entrevista psiquiátrica, a apresentação de pacientes e o tratamento psiquiátrico não podem ser os mesmos antes e depois do surgimento da psicanálise. Freud dizia que não é a psiquiatria que se opõe à psicanálise e sim o psiquiatra. A relação por ele proposta é tal que a psicanálise está para a psiquiatria assim como a histologia para a anatomia – a primeira estuda os tecidos e sua trama, a segunda, as formas exteriores. Em outros termos, a estrutura é apreendida pela psicanálise e os fenômenos pela psiquiatria. A clínica psicanalítica, inclusive, deve muito à clínica da psiquiatria clássica, sobretudo no que concerne à psicose, na descrição de delírios e alucinações.

Freud, em “As novas vias da terapêutica psicanalítica” (1919), faz o voto de que “no futuro sejam criadas instituições e clínicas que tenham na direção médicos psicanalistas qualificados e que aí seja realizado, com a ajuda da psicanálise, o esforço de conservar a resistência e a atividade daqueles homens que sem isso se entregariam à bebida, mulheres que sucumbiriam sob o peso das frustrações e crianças que não teriam senão a escolha entre a neurose e a depravação”. Freud propõe assim a intervenção do analista nas instituições psiquiátricas.

A psiquiatria não pode ser a dama de honra que leva as alianças nos esponsais da ciência com o capitalismo, como parece ser o papel reservado hoje à corrente da neuropsiquiatria biológica.

A ciência, com seu ideal de colonizar todo o real com o saber, foraclui a verdade do sujeito, propondo a universalização da norma. O capitalismo, sendo uma modalidade do discurso do mestre como forma de regulamentar o gozo, só produz objetos às custas de uma mais-valia arrancada ao

trabalhador para o gozo do senhor. Esses objetos, carros, fax, lápis, batom ou remédio, só entram nesse laço social com a marca desse mais-gozar escamoteado pela publicidade que faz desses objetos de consumo objetivos a alcançar. Nesse casamento, a psiquiatria, em nome dos avanços da ciência, tende à pasteurização dos sujeitos, destituindo-os de sua particularidade para colocá-los no banho do universal.

A psicanálise traz à psiquiatria uma outra ética, distinta do utilitarismo consumista, e um outro saber, que não foraclui a verdade, fazendo prevalecer o sujeito e sua particularidade.

Freud, ao fazer das memórias de um juiz delirante um caso clínico, o famoso caso Schreber, introduz aí o sujeito como tal, o que significa nos aponta Lacan não apreciar o louco em termos de déficit ou de dissociação das funções.¹ Introduzir o sujeito – eis a fórmula que poderia nos conduzir, tal como uma bandeira a hastear nos mastros nosocomiais, em nossa formulação de uma ética. Não obstante, a introdução do sujeito é uma questão de construção a partir da lógica do inconsciente: eis a diferença entre as **Memórias** de Schreber e o **Caso Schreber** de Freud. As **Memórias** contêm o relato das vicissitudes sofridas por um homem da parte de um Outro avassalador que é Deus, de cuja vontade de gozo é impossível escapar a não ser às custas do aniquilamento; já no **Caso** vemos a implicação do sujeito com sua história nesse gozo e no delírio que constrói para sustentá-lo e também para contê-lo. Se lá encontramos o homem Schreber, no relato de Freud encontramos o sujeito. E ao longo de toda a obra freudiana podemos observar que o indivíduo, seja como pessoa humana, cidadão em seu estado civil, seja como exemplar indiviso da espécie humana, não se confunde com o sujeito do inconsciente.

O sujeito não é inato, não vem acoplado ao organismo; advém como produto do processo simbólico. Surge como sujeito dividido e não indiviso: dividido por estrutura em consciente e inconsciente, dividido entre a verdade e o saber (lá onde está a verdade, no inconsciente, furta-se o saber), dividido em relação ao sexo (homem e mulher), dividido em relação à vida (vivo e morto). O sujeito, como efeito dessa divisão contida nos pares de oposição que nos estruturam enquanto seres da fala, se opõe ao indivíduo, por princípio e definição uno, indiviso. Sujeito dividido, descentrado em

relação a si mesmo, pois a sede de seus significantes está no Outro, que, segundo Lacan, em “De uma questão preliminar...”, é “o lugar dessa memória que Freud descobriu sob o nome de inconsciente”.

Se o sujeito não é o homem, ele tampouco é a mente suscetível de estar doente ou saudável. Ele não é o objeto da saúde mental nem da doença mental. O sujeito é patológico por definição, sujeito ao *pathos*, afetado pela estrutura que obedece a uma lógica: os significantes que o determinam e o gozo do sexo que o divide. Eis o que nos ensina a psicopatologia da vida cotidiana. A divisão entre o normal e o patológico, a saúde e a doença, que se distribui preconceituosamente na distinção entre clínico e paciente, deve pois ser interrogada para não se cair na ilusão de adaptar o louco à norma social nem na pretensão de adaptar a sociedade ao louco.

Introduzir o sujeito lá onde está o homem, o cidadão, o mental, o indivíduo, é fazer com que o paciente, ou seja, aquele que sofre os efeitos da estrutura, possa desfiar os fios de sua contenção. Para tal, o clínico da psiquiatria deve dar toda a relevância à sua fala, e em sua fala tanto ao enunciado quanto à enunciação.

À ética da psicanálise corresponde um sujeito do direito, responsável por sua posição de sujeito. Isto é importante ressaltar, principalmente no que concerne ao psicótico, que tanto responsabiliza o Outro do que lhe ocorre, eximindo-se de sua posição subjetiva. A sociedade civil é a primeira a desresponsabilizá-lo de seus atos, ou seja, dessubjetivando-o, retirando-lhe do âmbito propriamente falando da ética. Afirmar a responsabilidade do louco é tratá-lo como sujeito, lá onde ele mesmo, com o aval do discurso do mestre, se coloca como objeto do gozo do Outro.

Na separação entre saber e verdade, se o saber está para o lado do clínico sob a forma de saber suposto ou saber produzido, com certeza a verdade está do lado do paciente enquanto sujeito. Freud, inventando a psicanálise, realiza a operação de deslocar o âmbito do saber do clínico para o inconsciente do sujeito, ao dele fazer o intérprete de seus próprios sonhos. A ética da psicanálise nos mostra que quem ensina é o sujeito da fala, e para ser ensinado foi Freud dócil às hísticas e Lacan aos loucos.

A psicanálise desvela assim o paradoxo em que, por um lado, o sujeito é determinado pelo simbólico, na interseção do desejo parental, e afetado

pelo sexo que o divide; por outro, é um sujeito de direito, responsável pela escolha de seu *pathos*, de sua patologia – é o que Freud denominou escolha da neurose –, cujo índice é o sentimento de culpa do neurótico ou o apelo ao tribunal do Outro do psicótico. Temos como sua ilustração a espera delirante de castigo do melancólico, ou a passagem ao ato criminoso na paranoia de autopunição (cf. caso Aimée), ou ainda o pedido de julgamento de Althusser à sociedade civil pelo assassinato de sua esposa. Lá onde está o gozo se encontra a culpa, desvelando que o sujeito é por ele responsável. O que disso se depreende é que responsabilizar o homem é convocar o sujeito. Lacan perguntava aos pacientes em suas apresentações: *O que você vai fazer agora?* – indicando que ele é responsável pelo que decidir fazer.

Uma clínica do dito

A apresentação de pacientes é uma prática clássica da psiquiatria, sendo um dos dispositivos empregados para a observação clínica que constituiu, no século XIX e no início deste, o saber psiquiátrico.

O saber da psiquiatria clássica – construída a partir do momento em que se começou a descrever, isolar e colocar em série os fenômenos que acometem o doente – é a referência de base da prática cotidiana do hospício, mesmo quando esta é afogada pelo *furor sanandi* da farmacopeia. Ao psiquiatra não cabe fazer a economia do recolhimento detalhado dos dados biográficos e dos fenômenos para fins de diagnóstico. E aqui a apresentação de pacientes tem sua função de discussão diagnóstica, além de sua função mais evidente de ensino.

Jacques Lacan não apenas manteve o exercício dessa prática como conservou sua função diagnóstica e de ensino no próprio interior do hospital psiquiátrico, instruído, porém, por sua experiência como psicanalista. Sem deixar de se referir à psiquiatria clássica, Lacan inaugurou um estilo de apresentação de pacientes em que toda a relevância é dada à singularidade de cada fala, tanto no nível do enunciado quanto no da enunciação. Assim, Lacan reinventa a apresentação, que adquire então um novo significado por ser de um estilo outro: ela deixa de ser mostra para ser entrevista, encontro, *tykhe*.

A prática da apresentação de pacientes realizada por psicanalistas em meio hospitalar desenvolveu-se muito na França a partir do estímulo da criação por Lacan da *Seção Clínica* do Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII. Trata-se de uma experiência que implica transmissão da psicanálise e ponto de encontro clínico da equipe psiquiátrica de um serviço com psicanalistas.

Trata-se de apresentar o quê? O *patients* – termo que designa o sujeito como aquele que sofre, que suporta. E poderíamos acrescentar: aquele que sofre os efeitos de sua estrutura subjetiva, como tal homem que se reduz a um objeto de sevícias de um Outro cruel e feroz que não o larga, ou tal mulher atravessada por vozes que lhe enviam ordens impossíveis de serem seguidas; aquele que suporta o peso de seu destino, cujas determinações inconscientes são, por exemplo, despudoradamente colocadas a nu nos fios que tecem seu delírio. Trata-se de detectar o *pathos* em que o sujeito se encontra, para extrair a doutrina de sua particularidade, a patologia que o afeta.

Na apresentação de pacientes, todo o privilégio é dado ao sujeito enquanto determinado pela linguagem: é fazê-lo dizer, ele mesmo e não outros, sua história, seu sofrimento, seus fenômenos a um interlocutor, psicanalista, numa situação singular, contingente, que foge à rotina, diante de uma audiência interessada e atenta pelo que ele diz. É uma clínica do dito. Dar relevância a seu *status* de sujeito, fazendo com que ele próprio seja responsável pelo que conta – já que seus ditos têm consequência –, opõe-se aqui a considerar o paciente como objeto de observação, de asilo, de cuidados.

A apresentação de pacientes é uma prática distinta da apresentação de casos por um membro da equipe psiquiátrica, em que este já traz de forma mais ou menos ordenada o que ele pôde detectar e elaborar sobre seu paciente, emprestando sua fala aos enunciados que recolheu. Aqui é o próprio paciente que ao ser solicitado vem apresentar o seu caso de viva voz. O proveito que ele tira dessa experiência é geralmente constatável retroativamente por seu psiquiatra.

Que tipo de saber pode ser apreendido da apresentação de pacientes?

Além de despertar da inércia em que a instituição com seu automatismo de repetição se insere, a função de ensino concerne a um saber. Aí está o desafio: será possível que se deposite um saber da ordem do universal, e portanto generalizável, que remete a uma estrutura clínica a partir de um saber sobre o particular apreendido caso por caso? E, além disso, será possível a indicação de uma direção a ser dada no tratamento daquele paciente? É o que nos cabe verificar.

O saber que se deposita e se constrói a partir de uma apresentação de pacientes deve servir para orientar a direção do tratamento fora e dentro do hospital psiquiátrico. Pois, a loucura, se soubermos ouvi-la, traz em si sua própria cura.

O caso da guardete

Para ilustrar e fornecer uma possível indicação da direção da cura na loucura, vejamos o caso de uma moça que chamarei aqui de Maria, entrevistada no contexto de uma apresentação de pacientes num hospital público no Rio de Janeiro.

Maria tem 24 anos, é originária do Nordeste e foi internada por distúrbios de comportamento: hiperexcitabilidade sexual, agressões físicas e perambulações sem fim pela cidade, desaparecendo de casa por vários dias.

Durante a apresentação, Maria se mostrou muito cooperante, interessada, falando com desinibição, e algumas vezes, com uma certa reticência, facilmente vencida por insistência de minha parte. Ela se apresenta como sendo a *verdade* e diz ser seu lema: *A defesa das mulheres*. Para isto, ela vestira a roupa de guarda de um companheiro e, autodesignando-se “guardete”, passou a “fazer a ronda”, ou seja, perambular sem rumo pela cidade, chamando à ordem os guardas que, ociosos, não cumpriam seu dever. Paralelamente, ela tem “uma vontade irresistível de agarrar todos os homens, para ter relação sexual”. Diversas passagens ao ato levaram a família a interná-la nesse hospital. Ela mesma considera anormal essa exacerbação de sua sexualidade, pois “sempre foi uma moça recatada e tímida, com medo de homens”, até o momento em que houve o que, em psiquiatria, se poderia chamar de uma ruptura da personalidade. Do medo de ser agarrada pelos homens, ela mesma passa a agarrá-los.

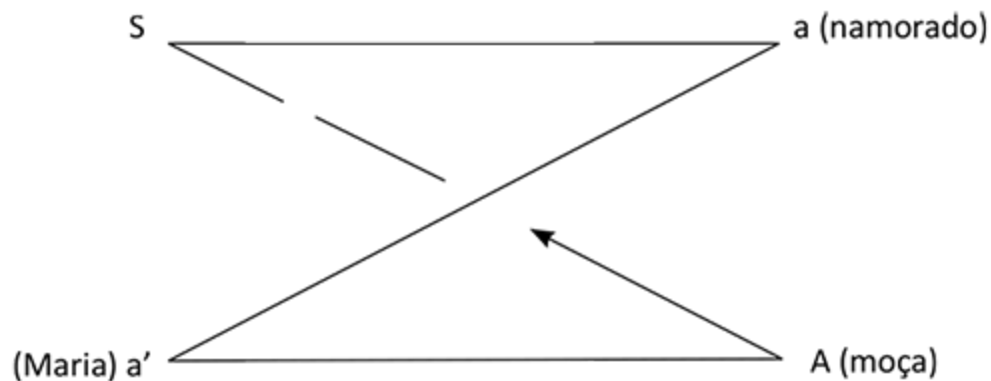
Essa mudança em seu comportamento se dá em uma conjuntura que podemos dividir em dois tempos. O primeiro tempo é quando ela, aos 22 anos de idade, tem sua primeira relação sexual. Maria trabalhava como empregada doméstica na casa de uma senhora por insistência da mãe. Um dia, logo após a primeira relação sexual, ela resolve não ir trabalhar, dizendo com seus botões que, “se não fosse trabalhar, a velha não ia morrer”. Ocorre que exatamente nesse dia a senhora falece, nos diz Maria. No enterro da patroa, ela encontra um rapaz por quem tem uma paixão fulminante, “apenas de olhar”. Ela começa a namorá-lo sem, no entanto, contar a esse rapaz que “não é mais moça”. No segundo tempo, aparece uma mulher na região onde Maria mora, chamada *Moça*, como é frequente no Nordeste, por quem seu namorado se interessa. A partir desse momento, ou seja, da intrusão dessa *Moça* no seu campo social, Maria mudará de comportamento, passando a agarrar os homens – comportamento que ela explica como “efeito de bruxaria”, lançada sobre ela por esta *Moça*. Ela sai do Nordeste, e vai para o Rio de Janeiro, mas a mudança geográfica não altera seu comportamento. As inúmeras relações sexuais que tem com diversos homens não atenuam, absolutamente, a imperiosidade desse gozo anômalo e infinito que a invade. Nada é capaz de fazer barreira a esse imperativo ao qual ela está submetida. O que ela sente poderia ser resumido na seguinte fórmula: *quanto mais tem, mais quer*. Tudo isso ocorria por obra da bruxaria da *Moça*. Nem os muros do hospital psiquiátrico, nem a contenção química dos neurolépticos é suficiente para dominar a fúria de sua volúpia. Na enfermaria, ela ataca os homens e pede aos enfermeiros para amarrá-la na cama.

O encontro com o sexo que constitui para ela a primeira relação sexual é uma situação que pede uma resposta em nível simbólico, ou seja, implica poder conseguir se referenciar a partir de outro sexo. Maria, por ser psicótica, poderia ter como resposta a alucinação. Ao invés disso, no entanto, apaixona-se uma semana depois. Atrela-se, assim, pela paixão a um homem, com quem forma, em espelhamento imaginário, um par de namorados. Com esse homem não vai ter relacionamento sexual, mas também não dirá que não é mais moça. A situação se estabiliza relativamente até aparecer a *Moça*, a verdadeira, que lhe tira seu homem.

Maria se sente expelida da situação e passa a agir como uma marionete, guiada por essa Moça, que lhe teria feito bruxaria, passando a agarrar todos os homens a sua volta.

O desencadeamento da psicose é, portanto, efetuado por uma dupla conjuntura:

1) O efeito da intrusão de um terceiro elemento no par que ela constituía com o namorado. O casal imaginário em espelhamento é rompido pela intromissão de uma mulher chamada Moça que vem interpelá-la sobre seu lugar de moça ao lado de um homem, questão que só pode ser articulada no simbólico.



O casal é desfeito e aparece um outro par na sua certeza delirante constituído pela Moça na posição de A (Outro) e por ela na posição de S (sujeito) enquanto objeto da bruxaria da Moça ($A \rightarrow S$).

Maria faz diversas tentativas para escapar do efeito da bruxaria: recorre à macumba e acaba se mudando para o Rio de Janeiro. Mas sem êxito: a Moça continua a atuar a distância.

2) O encontro com esse significante *moça*, que remete à *virgem*, pela qual ela estava, até então, tentando se fazer passar.

A *virgem* é um significante que serve para significar A Mulher que não existe no simbólico, é um ideal paterno, mas que só tem sentido no registro simbólico. O encontro com A Moça faz com que ela salte de sua frágil posição de “faz de conta de virgem”, que ela já não consegue mais sustentar,

para a posição de *A mulher de todos os homens*, no real da passagem ao ato contínuo. Constitui-se, assim, uma erotomania às avessas, já que era ela quem atacava os homens caracterizando o empuxo-à-mulher da psicose.

O que ocorre no momento de desencadeamento? Ela é invadida por um gozo infinito que se traduz num “consumo de homens”. Efetivamente, é no lugar do *supereu* que Maria vai colocar a *Moça*, que a força a gozar de todos os homens. Em outros termos, ao fenômeno dessa invasão de gozo, ao qual ela mesma confessa sentir a impossibilidade de escapar, Maria tentará dar uma contenção, através de sua atividade delirante. É aí que aparece o distúrbio do significante, ou seja, nesse axioma primordial não dialetizável que sustenta seu delírio – “a Moça fez uma bruxaria contra mim”.

Esse axioma de sua loucura já é uma tentativa de cura constituindo um postulado a partir do qual ela construirá seu delírio: a certeza de estar grávida, sem que haja nenhuma evidência disso na realidade, assim como a certeza de ser a porta-voz da *verdade*. Aqui não estamos, como no caso da neurose, na dialética do desejo e da demanda, nem numa relação melíflua da verdade com a mentira. Não há dialética, e sim certeza; não há desejo, mas gozo.

Seu postulado “A Moça fez bruxaria contra mim” se transmuta em um imperativo: “agarrar todos os homens”.

Ela tentará pôr um curativo nessa hemorragia de gozo dizendo-se “guardete”, e fazendo a ronda para sustentar o lema “defender as mulheres”, paramentando-se, assim, com as insígnias fálicas. Não conseguindo isso, ela acaba indo parar no hospital, onde chega dizendo-se grávida: ela se diz *Mãe*, que é outra forma (além de “a mulher de todos os homens” e de “a virgem”) de se inscrever na partilha dos sexos como mulher, além de constituir uma tentativa de falicizar seu gozo por meio da ideia delirante de estar com um filho = falo na barriga.

Se a loucura contém em si sua própria cura, qual seria a direção da cura psicanalítica com o louco?

Não pode ser baseada no deciframento, como no caso da neurose. Pois aqui o inconsciente está descoberto, a tal ponto que Lacan fala em “Televisão” da rejeição do inconsciente na psicose. Não pode basear-se na transferência como repetição no qual o analista vem ocupar o Outro da Lei,

pois para o louco o significante da Lei no Outro está ausente. Isto significa que não adianta “impor a lei ao psicótico”. No caso de Maria, ela mesma nos diz qual é a direção da cura: ela quer ser contida – mas as cordas e os neurolépticos não bastam. Aqui o que o analista tem a propor é a própria linguagem: que ela mesma vá tecendo os fios de sua história para cercar e conter esse infinito de gozo. O papel da cura analítica é criar um lugar onde, secretariado pelo analista, o louco possa construir, tal como nos indica Maria, os fios de sua própria contenção.

1 LACAN, J. Apresentação da tradução francesa das memórias do presidente Schreber. **Falo** nº 1. Fator, 1987. p. 22, citado no capítulo VIII.

XII

UM PROBLEMA DE HERANÇA

Prontuário clínico

Nome: J. V. S.	Idade: 37 anos	Sexo: feminino	Cor: Branca
Profissão:	Aposentada ("musicista")	Naturalidade:	Recife (Pernambuco)
Escolaridade:	1 ° grau completo	Residência:	Recife (?)

Internada neste estabelecimento em 23.07.1987

QP: "Problema de herança"

HMA: (Relato do plantão de urgência no momento da internação)

Veio trazida pela polícia com "um relatório muito vago".

Segundo o relato da pc. veio de Pernambuco para Belo Horizonte para resolver um "problema de herança" no Fórum Lafayette, mas "todos os juízes estavam de férias". Estava hospedada em uma casa de estudantes.

A pc. se nega a fornecer informações sobre seus familiares: "se tivesse alguém estaria resolvendo esse problema".

Nega uso de drogas.

ID: Psicose não especificada.

– Haldol (5mg) 1+ 0 + 1

HP: (Colhida durante a internação)

Pc. relata internação anterior em uma " Clínica Particular" em Pernambuco com o objetivo de "conseguir uma aposentadoria no INAMPS".

HF: (Colhida após a alta)

Pai faleceu um mês antes do nascimento da pc.

Mãe faleceu aos 11 anos da pc.

Mãe casou-se novamente e teve outras (?) duas filhas

Evolução durante a internação

A pc. se diferencia da demanda socioeconômica do Hospital. Recusa-se a usar o uniforme fornecido pela instituição.

Inicialmente loquaz mas resistente à reconstrução de sua história, repete o relatado no ato da internação referente à sua vinda a BH – “Problema de Herança”, não conseguindo explicitar de forma coerente este problema. Requisita alta.

A princípio, questiono sua internação, tendendo a entender a história relatada como da ordem da realidade. Entretanto, ainda no primeiro atendimento, aparecem desconexões no seu discurso que sugerem a necessidade de uma dissimulação e começo questionando sua vinda recente de Pernambuco à procura da “situação legal” que resolveria seu “problema de herança” de um terreno da comarca de Pernambuco. Neste momento aparece esta fala:

“Tenho medo de gente ruim que quer fazer o mal a mim... O senhor já teve alguma amizade em que o começo é o fim? Isto sempre acontece comigo porque elas foram sem-vergonha, não deu certo”; um tom paranoide se apresenta e procuro saber o que pensa destas pessoas: “eu nunca preocupei em analisar isto, não sei se estas pessoas são ruins também com os outros, eu só me interessei em analisar comigo mesmo como é”.

ID: Quadro paranoide – paranoia?

Percebo um envolvimento dos outros setores da enfermagem com a pc. Todos querendo descobrir o que não poderia ainda aparecer. Um clima de investigação excitado pela pc. Sempre algum profissional procurava-me para dizer da pc.: “Hoje ela falou isto...” “... Sou uma pessoa desamada e minha família só tem gente ruim, querem pegar minha herança” “... Eu quero ficar com o meu dinheiro (Cz\$ 550,00), não quero ninguém guardando ele” “... Por que estão interessados em mim, eu sou pobre, por que não procuram

perseguir heranças dos artistas ou gente famosa”. “... *MINAS GERAIS* não resolverá o meu problema de herança”.

A pc. mantém-se distante, frequentemente deitada em seu leito, evita contatos. Recusa-se de uma maneira geral a falar dos seus problemas, respondendo aos outros profissionais: “eu sei onde você quer chegar”. Nos atendimentos comigo também se afasta, fala pouco e evita responder qualquer assunto pessoal. A expressão do afeto é incongruente, não mantendo uma qualidade adequada, apresenta em alguns momentos uma exaltação de forma até incontinente, mas predomina uma certa rigidez.

– Haldol (5 mg) 1+1+1

Em dois atendimentos subsequentes, coloca-se irritada, mas controlada:

“Eu espero que eles não tenham comprado o senhor para fazer covardia comigo, é sempre assim.. eu vou precisar da minha alta para pegar meu dinheiro, eles sempre querem fazer mal.”

“O que vou dizer é sempre isto, do documento para o juiz assinar a minha herança, que vim aqui em Minas mas o fórum estava em férias, do dinheiro que tenho que receber da aposentadoria e dos meus pais... eu não tenho família, vai ser sempre o mesmo.” “Quero ir para a Bahia.”

Uma relação dificultada pela ausência de um movimento de demanda da pc., mantendo uma certa integridade global e um questionamento de atender a demanda policial (representante da intolerância social à loucura), levaram-me a introduzir, ou a concordar com o elemento alta. E, em 14.08 a pc. tem sua alta, mas com o esclarecimento de que só deixaria o hospital a partir do dia 17.08, devido a questões relativas ao seu encaminhamento a outro estado (Bahia), teríamos portanto outro encontro. Este último encontro aconteceu em um espaço fora da enfermaria. A pc. já estava pronta para viajar, expressando contentamento.

Partindo da perspectiva da sua partida e do envolvimento que tivemos, proponho que fale de sua história. Resiste ainda, mas cede (neste momento percebo-a ansiosa e bastante inquieta, chegava a produzir alguns movimentos estereotipados de bater palmas, mas sem exuberância):

“Eu não tenho pais, minha mãe morreu quando tinha 11 anos de idade. Depois morei com uma tia até maioridade, aí fui estudar música.”

(– E seu pai?!) “Ele morreu um mês antes de eu nascer, não o conheci. Minha mãe casou-se de novo e teve duas filhas. Meu padrasto morreu há mais ou menos um ano e deixou este terreno lá em Pernambuco que era da minha avó, mãe da minha mãe, e esta filha dele quer tomar o terreno de mim, construiu lá, ela acha que tem direito mas não tem, é meu (– Mas ela também é filha da sua mãe!) É, mas nós vamos ver quem está certo na justiça, eu não faço nada errado, faço só certo (sexo), eu faço sexo, tem muito tempo que não faço, tenho que ir para a Bahia. Tem o Renato lá, tem mais ou menos um ano que não faço sexo. Quando estava no Rio de Janeiro em 1974 eu vi ela no jornal da televisão, ela tinha matado muita gente, estava na zona, ela mata.” Neste momento eu questiono sua alta, sem ser muito explícito, subtendendo uma ajuda. Levanta-se amedrontada e se coloca a sair da sala. Peço que fique. Retorna hesitante, tentando um contato físico que limito. “Não, eu tenho que ir, tenho que receber meu dinheiro da aposentadoria, tenho que encontrar o Renato, ele está olhando tudo para mim na Bahia para conversar com os juízes, a minha herança, não posso ficar mais, tem muito tempo que não faço sexo, tenho que resolver minhas coisas, não posso deixar a herança senão eles tomam tudo de mim.” Explicito mais a possibilidade de continuar no hospital. Levanta-se novamente, agora decidida: “não, não posso ficar mais, tenho que ir, tenho que almoçar agora”. – Você não está querendo minha ajuda?! “Não.”

André Róiz Oliveira
Agosto/1987

Comentário acerca do caso

Seremos obrigados a construir muito a partir deste pequeno relato, pois tem-se a impressão de que só quando ela percebeu que ia sair do hospital é que conseguiu falar, ou seja, ela só pôde realmente falar no momento em que sua fala não mais iria influir em sua liberdade.

Vê-se que o grande problema desta paciente (e isso acontece também em outros casos) é a falta de demanda. Ela veio para uma instituição que tem uma função social e nem se consegue entender direito por que ela foi trazida

pela polícia para cá. O que ela estava fazendo que pudesse estar causando distúrbio social? Não se sabe. Deve-se dar crédito ao que a paciente fala, eis a premissa número um. Não se trata de dar crédito à realidade dela como diferente da nossa, e sim de considerar que o que ela fala consiste em sua verdade. Deixar um pouco de lado a referência à realidade é premissa necessária para escutar alguém num hospital psiquiátrico, pois para o sujeito trata-se de uma verdade.

Por este relato parece haver um perseguidor designado que é a filha do padrasto. Quando a paciente diz “ela já matou”, está se referindo a essa moça, não me parece haver dúvida: há um perseguidor que é designado na pessoa dessa mulher que quer lhe fazer mal.

Poderíamos pensar que se trata de uma paciente que num dado momento se sente perseguida, fica imaginando coisas a respeito dessa outra moça, com quem já devia ter uma certa competição imaginária e que, no momento em que o padrasto morre, desenvolve uma competição real, uma briga de irmãos a respeito da herança – algo muito comum –, e tenta ir para outro lugar, pois se sente perseguida. Isso é perfeitamente enquadrável dentro de uma estrutura histérica.

Essa estrutura de perseguição pode aparecer em caso de neurose não sendo específica de psicose. O que faz desta paciente uma psicótica? A única coisa certa que se tem é a fala da paciente, ou seja, a maneira como ela fala de sua história. É claro que a história é importante, pois é ela que nos permite ver como o sujeito se estrutura. Mas é a partir da fala do paciente que podemos detectar ou não o que atesta a psicose: os distúrbios de linguagem.

Voltemos à questão da demanda. Aparentemente ela chegou sem nenhuma demanda, trazida pela polícia para uma instituição que tem por função social defender a sociedade e tratar os doentes. Pelo exame do caso, parece tratar-se mais da situação de defender a sociedade contra essa pessoa supostamente perigosa, suposição que de fato pode ter base na realidade, pois não se sabe se ela efetivamente quer matar a irmã, embora haja uma indicação em sua fala de que isso possa vir a acontecer. Referindo-se à irmã, disse “ela matou muita gente”, deixando supor que a paciente, em espelhamento também quer matá-la. É provável que a ação da polícia não

seja tão despropositada, nesse caso, encaminhando a paciente a um hospital psiquiátrico. Mas isso não responde à indagação inicial, sobre a estrutura psicótica.

As falas “eu vi ela no jornal da televisão”, “eu sei onde você quer chegar”, são fenômenos que indicam a estrutura psicótica desta paciente. É a partir daí que se pode ter a certeza de que sua história de perseguição é uma construção delirante e não apenas uma simples formação imaginária que poderia aparecer em qualquer outro tipo de estrutura, por exemplo, em uma histeria.

Por que isto indica uma estrutura psicótica? Por tratar-se de uma alucinação – provavelmente ela ouviu alguma coisa que essa moça tenha falado na televisão, dado que, em vista de não ter sido declarado, pode apenas ser inferido.

A marca essencial da psicose é a alucinação ou o aparecimento no real do significante. O Outro, como código dos significantes, está do lado de fora, aparece e fala a um sujeito que se encontra submetido à sua fala. Trata-se de algo que não acontece na neurose, quando só se tem acesso ao Inconsciente através das suas formações: sonhos, lapsos e jogos de palavras. Na psicose o que vemos é o que Lacan chama de Inconsciente a céu aberto, ou seja, o Inconsciente é desvelado como discurso do Outro.

Além da alucinação, o que atesta a psicose são os distúrbios de linguagem, tais como neologismos e as interrupções da fala, quando o indivíduo não consegue retomar aquilo que estava dizendo e tenta outro tema, que também será interrompido – (o que pode ser chamado “descarrilamento”).

Há também fenômenos mais sutis da mesma ordem dos distúrbios de linguagem: os fenômenos elementares. Como exemplo, a situação em que o indivíduo sente que o outro o faz pensar determinadas coisas, muitas vezes chamado de transmissão de pensamento. Ou ainda a leitura de pensamento, como parece ser o caso desta paciente quando diz: “sei onde você quer chegar”. Isto aponta para uma provável alucinação da paciente situando-a no interlocutor: ela tem um pensamento que lhe é estranho, alheio e atribui tal pensamento ao seu interlocutor. Esse enunciado também pode significar que o interlocutor começa a fazer parte do bando de lá, do bando das pessoas

que a perseguem, podendo ter relação com aquilo que ela diz: “Minas Gerais não vai poder resolver meu problema de herança.”

Penso que podemos estabelecer o diagnóstico de psicose, pois o fenômeno da alucinação em frente à televisão já é suficiente. É provável que haja muito mais fenômenos e situações: talvez tenha ouvido no rádio, talvez tenha sentido no seu corpo coisas que essa mulher transmite lá do Recife, mas não podemos afirmar.

Poderíamos perguntar-nos como essa psicose se desencadeou, como o surto foi iniciado, mas não temos suficientes elementos. A paciente teve uma internação anterior, mas isto também não esclarece muito, pois não sabemos quando isto se deu. O que conta, contudo, e que é realmente do âmago da história da sua vida atual – e parece que foi a partir disto que tudo começou – é a morte do padrasto. O padrasto morreu há um ano, deixou o terreno que era da avó materna, e foi a partir daí que se instalou para ela toda uma rede de perseguição; ela diz também que há um ano ela não faz sexo, o que em seu discurso ocupa um lugar preponderante. Temos aí um possível fator desencadeador do surto psicótico dessa paciente.

Quando se fala em desencadeamento de psicose, não se pressupõe que a pessoa esteja muito bem e que de repente instala-se a psicose e a pessoa entra em surto. Não é esta a orientação na qual nos baseamos, mas a de que a psicose é uma estrutura e não apenas um fenômeno que pode aparecer em qualquer um. É uma estrutura que pode ser revelada em um determinado momento.

Lacan dá toda importância à investigação da história do psicótico e de sua particularidade para se poder situar o momento do surto. O que estou chamando de momento desencadeador parece ser neste caso a morte do padrasto. Lacan diz que sempre devemos procurar essa situação no sentido romanesco do termo, ou seja, a história no sentido em que há personagens principais que compõem a vida do sujeito – momento em que o sujeito se depara com uma situação que lhe é impossível simbolizar; uma situação em que se encontra uma determinada estrutura em que o indivíduo é chamado a um trabalho de simbolização, que corresponde ao chamado ao Nome-do-Pai.

Para as pessoas que não estão familiarizadas com o ensino de Lacan, gostaríamos de dizer que o Nome-do-Pai corresponde ao pai simbólico e se

situa em uma relação terceira com respeito à criança e à mãe. O pai simbólico que aparece no discurso da mãe vai significar para a criança que o Desejo da Mãe não está apenas voltado para ela, mas em outro lugar, o que permitirá à criança simbolizar a presença e a ausência da mãe. O Nome-do-Pai é fundamental para que o indivíduo entre no mundo simbólico dando significação ao que lhe acontece. No psicótico o Nome-do-Pai não está presente – é o que Lacan chama de forclusão do significante, ele não está incluído, mas fora.

Tomemos o esquema L de Lacan, esquema de questionamento do sujeito. O eu do sujeito se encontra numa relação imaginária com seus semelhantes, trata-se do eixo imaginário (a-a'). No caso da paciente em questão, a relação dela com a irmã é uma situação de rivalidade e de competição do registro do imaginário que acarreta a exclusão de um elemento: “ou eu ou você”, não havendo lugar para mais nada. O que vem mediar para o neurótico a relação imaginária é o Nome-do-Pai, que no caso em questão está ausente.

O Nome-do-Pai é o que vem enquadrar esta relação imaginária e fazer com que o sujeito não se sinta invadido todo o tempo pelo semelhante. No psicótico, não havendo Nome-do-Pai, a relação do sujeito se dá inteiramente neste eixo (a-a'). Antes de o sujeito confrontar-se com uma situação em que o Nome-do-Pai será chamado, ele consegue estabilizar-se de algum modo, vive de maneira mais ou menos especular a partir de uma certa imitação dos seus semelhantes. Ocorrendo uma situação em que ele é chamado a exercer uma função simbólica, a estrutura da psicose se desvela e irrompe o surto.

Nesse caso poderá ter sido o momento de luto, de um furo no real: uma pessoa que é fundamental desaparece. Em um processo normal de luto a pessoa faz um remanejamento simbólico da situação, ao que Freud chama de trabalho de luto. Trata-se de um trabalho que exige um esforço muito grande em nível simbólico de reconstituição, colocando significantes nesse furo insuportável que é a morte de uma pessoa querida. Os rituais funerários são uma maneira de empreender esse processo de simbolização da perda. O luto constitui, portanto, um chamado a este processo de simbolização. Não havendo inscrição do Nome-do-Pai, que poderia fazer a paciente elaborar o desaparecimento do padrasto, ela responde com a psicose.

No presente caso há um fator importante que vem acrescentar-se: o fato de ela ser constituída como herdeira, o que em si é uma situação simbólica complexa. O que é transmitido de pai para filho, segundo Lacan, é a castração simbólica, que, no caso da psicose, não advém. A herança sem suporte simbólico apresenta-se como o terreno da discórdia, adquirindo peso no real em torno do qual se constituirá a rede de perseguição. Nesse caso, a pessoa que é o parceiro rival – a irmã – não é apenas um objeto especular, mas se transforma por falta de mediação simbólica nesse Outro para o sujeito, em torno do qual todo o seu interesse vai girar.



A irmã não apenas se torna centro de interesse como também é a pessoa que manobra a paciente completamente e de quem esta não pode escapar. É a partir da irmã que vai se erigindo o delírio do complô. Os semelhantes que a paciente encontra, uma vez que ela não pode lhes atribuir um lugar simbólico, são de certa forma aspirados para um lugar dentro dessa rede. Há indicações deste fato a partir de suas falas: “eu sei onde você quer chegar” ou “você está contra mim”. É provável que ela tenha ido consultar juízes e advogados em Recife e constatado que na verdade nada podia fazer, acreditando que tudo era controlado pela irmã, e vindo para Minas, onde descobriu a mesma coisa, ou seja, que não adiantava fazer nada. Talvez o apresentador do caso tenha razão em dizer que o significante “Minas” (de ouro) seja algo que ela tenha atendido como a um chamado.

Qual é o interesse particular desse caso? Tem-se aí que a irmã a persegue situando-se para a paciente como um Outro e ela nada mais sendo do que um objeto manipulado por esse Outro. Mas há também algo interessante: a questão do dinheiro.

Essa questão vem ocupar um lugar importante – trata-se aqui de especulação na medida em que a paciente não mais se encontra no hospital para confirmar tal hipótese. Ela não é apenas perseguida pela mulher, seu delírio é mais rico. Ela foge porque a mulher quer matá-la. O delírio se articula em torno da herança cuja realidade nos é desconhecida, questão que deve ocupar uma função de certa importância, tendo em vista o que a paciente parece dizer: “o Outro me odeia e, portanto, me persegue por causa do meu dinheiro”.

Esse “por causa do dinheiro” tem função de delimitar o gozo que poderia invadi-la completamente. É, com efeito, o ser da paciente que está sendo avisado, pois ela sente a ameaça de morte. Mas entre o ser do sujeito e o Outro que o persegue, há algo que ocupa uma função mediadora, que é o dinheiro.

Na medida em que o Outro só demanda dinheiro, representado aqui pela herança, a paciente pode de alguma maneira se safar, pois Ele não está querendo sua pele. A herança faz parte da biografia do sujeito, está no registro cronológico, histórico, é algo que a coloca dentro de uma geração, numa série simbólica que se encontra presente em sua própria fala: a avó materna, a mãe, o padrasto e ela. A herança pode, portanto, ter essa função no delírio: não deixá-la subjugada completamente a esse Outro representado pela irmã que a persegue e quer matá-la.

O que é lastimável, mas não surpreendente, é que justo no momento em que vai ter alta ela começa a contar esse tipo de coisas. Se ela começou a contar é porque já há uma demanda. A queixa principal – como é chamada – é uma demanda. Ela quer resolver o problema da herança. Quem chega com um problema é uma pessoa que já tem uma demanda, um princípio de demanda.

Resta a questão de examinar o contexto: trata-se de um hospital psiquiátrico onde o médico também tem uma função social. Ao ouvi-la, ele pensa: “então não vou dar alta”, ou seja, ele está preocupado com o perigo que ela possa representar, porque ela pode eventualmente matar. Aí se encontra a função social do hospital psiquiátrico. Mas como conciliar essa função com a atitude de fazer prevalecer que nesse encontro achamo-nos diante de um sujeito? Temos de reconhecer que nem sempre isso é possível,

o que não impede, porém, de sustentar a convicção da presença de um sujeito nessa fala que, apesar de “louca”, tem sua lógica própria.

XIII

HÉLÈNE, ELLE N.

“Hélène faleceu. Ela se jogou debaixo do R. E. R.”¹ – anunciaram-me ao chegar no ambulatório. Hélène, que há seis meses tinha deixado de vir contar-me suas desgraças, colocava assim um ponto final em sua existência. A equipe psiquiátrica que a atendia não pudera avaliar a iminência do suicídio: entre duas consultas, ela partiu ao encontro da morte.

É deste ponto fatal que a história de Hélène adquire retroativamente seu trágico sentido. Seus encontros comigo permitiram-me depreender e articular os significantes primordiais da lógica de sua psicose, pois a atendi durante um ano em encontros irregulares devido à sua pouca assiduidade.

A “telepatia”

Hélène, aos 22 anos, é-me enviada por seu psiquiatra que a atendia desde o desencadeamento de sua psicose, aos 19 anos. Veio ver-me, portanto, para responder à demanda de seu psiquiatra. Muito rapidamente, põe-me a par do que a perturba: ela não sabe o que fazer com sua “telepatia”. As pessoas leem seus pensamentos e os repetem em voz alta, e ela se diz capaz de saber de antemão o que vai ser falado no rádio e na televisão.

Após tê-la atendido algumas vezes no ambulatório, ela me pede para passar a ir ao meu consultório, pois seu trabalho não lhe permite vir nas horas do meu atendimento. Começa, então, a vir de forma irregular, uma vez por semana, sempre muito reticente para pagar-me a diminuta quantia estabelecida. Ela deixa acumular uma dívida, salda tudo, para em seguida recomeçar a mesma situação. Oriunda de uma família abastada, Hélène não

tem contudo uma vida fácil. Trabalha como faxineira numa clínica veterinária e mora num alojamento de jovens trabalhadores, pois o pai não suporta seus ataques de raiva em casa.

Diz que só vem para falar-me de suas vozes, que ela escuta durante o trajeto que percorre até chegar ao meu consultório. Eu era para ela não apenas um lugar de endereçamento, mas também um lugar em que ela situava o sujeito suposto saber da transferência, uma vez que ela alucinava para mim. Isto indica que o terreno próprio para o desenvolvimento transferencial já estava demarcado, como demonstra o seguinte exemplo: indo para uma sessão, nota no metrô a presença de um rapaz que acha bonito. Imediatamente, as vozes lhe dizem *Elle* (Ela). Essas vozes são atribuídas a duas pessoas que se encontram à sua frente, o que lhe permite falar do caráter “telepático” do fenômeno. Logo após o pensamento “ele é bonito”, as vozes no real lhe reenviam sua própria mensagem de forma invertida: “*ela*”. O rapaz, por ter entrado num campo em que poderá evocar a função do semelhante, semblante fálico, evoca a significação impossível de atribuir devido à forclusão do Nome-do-Pai (NPo → ϕ o). A alucinação do significante “*elle*” lhe indica, tal como uma placa na estrada, a direção a tomar na partilha dos sexos.

Elle é, de fato, uma alucinação frequente para Hélène, pois é o termo que a designa como sujeito. *Elle* é o pronome e também o nome utilizado em estilo indireto de narração cuja alucinação indica a presença de locutores que falam d’Ela, Hélène, que a observam, que comparecem para elogiá-la, criticá-la, dizendo o que *Elle* é.

Os fenômenos e o Outro

As alucinações de Hélène são constituídas por significantes plenos de sentidos, com uma denotação de grandeza: “ela é um gênio”, “ela é a vidente”, ou são frases alucinadas, que indicam a quebra da cadeia significante, interrompendo-se no momento da significação, como, por exemplo, “ela ainda não é...”, o que ela mesmo completa por “... uma telepata”.

Hélène sabe que o pronome *Elle* (ela) de suas frases alucinadas visa-a diretamente: “eu devo me chamar *Elle*, pois as vozes me chamam assim. E

como eu me chamo Hélène, deve se escrever *Elle N.* – de negação”. Seu nome traz a marca da anulação do sujeito designado pelo significante *Elle*.

Linguisticamente, o nome próprio é um termo do código que remete ao próprio código, isto é, ele não é uma palavra que traga em si uma mensagem, uma significação qualquer,² Hélène é o nome da pessoa que se chama Hélène sem nenhuma significação. Mas para esta paciente o termo do código remete não ao próprio código e sim à mensagem do Outro, à qual ela atribuiu a significação do próprio aniquilamento de seu ser.

Se N é o que sela seu destino, é o ódio, *la haine*, que rege seu comportamento – o ódio do Outro, nos dois sentidos: objetivo e subjetivo.³ Ela tem ódio de seus pais e diz que estes têm ódio dela. Quando criança, Hélène tinha frequentemente ataques de raiva, manifestando seu ódio ao Outro, aos quais a mãe respondia sorrindo. Quanto mais raiva expressava, mais a mãe ria, e Hélène acabava rindo também. Não conseguindo abalar o Outro, o que fazia certamente numa tentativa de experimentar sua falta, ela se identifica imaginariamente com a mãe, numa espécie de reação em eco, ou seja, frente à impotência em provocar o *pathos* no Outro ela responde pela ecomimese. Mais tarde, ela dirige suas crises de raiva sobretudo ao pai, que um dia lhe disse: “Isso é teatro” (*C’est du cinéma*). Todas as figuras do Outro são inabaláveis – o Outro é, antes de tudo, um debochado, um gozador. O ódio que visa a destruição do Outro para furá-lo, para dele separar-se, é destinado ao fracasso.

O pai, câmera de televisão, é descrito como alguém apaixonado por seu ofício e que por isto está sempre viajando. Podemos observar rastros do gozo do pai presentes em suas alucinações e no significado que ela lhes atribui; ela é uma vidente que padece de tele-visão – a “telepatia”. *Télépathie* se desdobra em *pâtir de la télé* (padecer da tevê), é a expressão no nível do fenômeno de seu padecimento da linguagem, que toma a significação de padecimento da comunicação a distância a partir dos significantes do Outro. (Deve-se notar que em francês diz-se *télé*, como em português diz-se TV.) Em casa o pai frequentemente a xingava, a espancava e não parava de dar-lhe ordens. Mas esse pai é perdoado por Hélène por ser alguém que “via claramente as coisas”, quer dizer, o Outro é tido por um déspota esclarecido que tudo vê. A mãe, por sua vez, professora de escola,

ou bem a levava todo dia para o trabalho, ou bem a abandonava sozinha em casa para desespero da menina Hélène. O Outro materno arrastava-a como um produto do seu, ou para empregar uma expressão shreberiana, a “deixava largada”.

O fracasso simbólico

Hélène atribuiu o início de seu “fiasco” aos 19 anos, quando foi deflorada, o que ocorreu durante a preparação do *bac* (*baccalauréat*, exame de ingresso na universidade), que por duas vezes havia perdido. O fracasso no *bac* é um tema repetido na análise e também aparece em sonhos à maneira dos sonhos dos traumatizados descritos por Freud em “Além do princípio do prazer”, fenômeno que o leva a elaborar o conceito de pulsão da morte. Esses sonhos vêm pontuar o início de seu padecimento, encenando o que não pôde advir do simbólico: “eu não passei no *bac*” é a fórmula empregada por Hélène para expressar seu insucesso simbólico, o fracasso de seu a-b-c.

Nos dias seguintes ao seu encontro com o outro sexo, por não poder responder ao chamado da função fálica, Hélène escuta por todo canto falarem dela em termos elogiosos: “as vozes me impediam de trabalhar com afinco (*bûcher*), mas eu estava ótima”, disse-me.

Entretanto, não havia apenas isso. Durante as aulas ela escutava o professor de matemática dizer-lhe “com gasolina” (*à l'essence*), o que ela interpretava como sendo telepatia, já que ela pensava efetivamente em incendiar-se com gasolina.

O imperativo vindo dos pais de trabalhar com afinco – *bûcher* – a impelia a realizar em si mesma o imperativo do supereu sacrificando-se ao gozo do Outro: ser uma fogueira (*un bûcher*). O significante, indica Lacan, situa-se no nível da substância gozosa, mas se normalmente ele barra o gozo, para Hélène, o significante (*bûcher*) mata, pois o gozo que ele comporta, o gozo do Outro visa o ser, a essência (*l'essence*).

Hélène, no entanto, não obedeceu a esse imperativo, na medida em que oscilava do aniquilamento à megalomania, ou seja, da posição de dejetos à posição mais-de-gozar para o Outro. É nesse momento inicial de sua patologia que ela é internada num hospital psiquiátrico por um mês. Desde então, suas alucinações não cessaram de existir. Um ano e meio depois, ela

retoma seus estudos e, logo em seguida, faz sua primeira tentativa de suicídio. A mais grave, que a leva ao estado de coma, é realizada às vésperas do exame. Ao chamado do Nome-do-Pai que implica a prova, a resposta do real aparece como um empuxo-à-morte. Ela me conta que nessa época tinha certeza de que seus pais queriam vê-la morta, ou seja, a ordem dos pais – *bûcher* – só era possível ser obedecida em sua significação mortífera.

O episódio de recrudescimento dos fenômenos que precedeu sua última internação, antes de eu começar a atendê-la, ocorreu na mesma região em que se produziu o desencadeamento de sua psicose. Ela havia se instalado nesse lugar com o objetivo de se afastar dos pais, pois a relação entre eles se tornara muito violenta. Hélène morava num pequeno apartamento na *rue de l' Observance* e se sentia observada, os fenômenos ditos telepáticos se ampliaram: “era tão forte que eu pensei em me jogar pela janela, quando ouvia a voz de um homem, uma voz cavernosa, e que era a voz de minha mãe, dizer-me ‘não, Hélène’”. Depois disso, ela voltou para junto dos pais. Sua tentativa de separar-se do Outro através do deslocamento geográfico fracassa: o suicídio desponta no horizonte como a única maneira de separar-se do Outro, que com as insígnias da mãe se presentifica com sua voz viril impedindo a morte, mas redobrando a anulação de seu ser. Não, *Elle N*.

Os ensaios de delírio

Durante o período em que a atendi, Hélène colocava-me na posição de testemunha dos seus esforços em construir uma ordem qualquer. Mas nenhuma metáfora delirante advém para que ela possa construir um sistema que a proteja do gozo do Outro.

Ela me conta a gênese do mundo a partir do “Livro da verdade” – uma espécie de mixórdia entre temas bíblicos e histórias extraterrestres. Podemos dizer que ela ensaia um delírio de empréstimo. Tenta também construir um delírio político em torno do significante “Geniocracia” – governo de gênios em que “a telepatia será uma ciência a ser desenvolvida”. Entretanto, esse neologismo não tem condição de suprir o Nome-do-Pai foracluído do simbólico: “Enquanto eu me chamar *Hélène* e não *Elle* não posso ser

telepata”. Essa frase expressa sua impotência para encontrar uma saída por intermédio do delírio.

Em seguida, advém a tentativa de elaborar um delírio a dois. Hélène encontra Jean, jovem psicótico que apresenta os mesmos fenômenos ditos telepáticos. Apesar da coincidência do tema, eles não são, evidentemente, intercambiáveis, Jean permanece seu duplo especular, prótese imaginária que ela não consegue constituir como Outro com o qual poderia ter feito existir, através do delírio, a relação sexual. Com Jean ela não constituiu Um. “Ela”, significante da mulher por excelência, não lhe permite, no entanto, constituir uma ordem delirante para realizar e enquadrar o empuxo-à-mulher da psicose. O casal Hélène-Jean, apesar de tudo, encontra um certo equilíbrio e chega ao noivado. No dia da festa, vozes dizem a Hélène “isso não vai dar certo”. Alguns dias depois, dá-se o rompimento do noivado. Jean, descompensado, ingressa no hospital psiquiátrico.

Uma exigência incondicional

Após dois meses de ausência, Hélène vem me ver para falar do noivado e de seu rompimento com Jean, fato que ela associa com o fracasso no *bac*. Ela diz contar muito comigo, pois tem medo de piorar. Daí em diante, a angústia transforma-se em comportamento sedutor. Ela diz que não está bem porque não tem relações sexuais e faz alusão ao fato de que eu poderia satisfazê-la. Um dia, ao se dirigir ao meu consultório, ela cruza com um mendigo e escuta uma voz que lhe diz o que está pensando nesse momento: “Não tenho moeda de um franco.” Ela me paga as sessões que deve dizendo “não lhe devo mais nada”. Foi a última vez que a vi. Mais tarde, ela me liga para dizer que só tornaria a vir se eu a recebesse “*gratuitamente*”. Tratava-se de uma demanda de amor e como tal incondicional. Mas por não ser estruturada a partir da falta, essa demanda adquire a dimensão de uma exigência, comprovada pela sua recusa em aceitar qualquer condição proposta para paliar sua situação financeira do momento. A gratuidade era exigência *sine qua non* para vir às sessões.

Ela recusou categoricamente adiar o pagamento, pois não queria “ter uma dívida” comigo, apesar de durante o tratamento ter-se sempre colocado em posição de devedora. Por meio da exigência da gratuidade colocava em

xeque o amor do analista, numa tentativa de constituir-me como objeto de sua erotomania despotante. Opus-me à gratuidade dizendo-lhe que estava disposto a atendê-la assim que concordasse com o pagamento das sessões. Devo assinalar que ela continuava a ser atendida no ambulatório pelo psiquiatra que a tinha encaminhado para uma psicoterapia, sendo assistida em sua vida cotidiana por uma equipe interdisciplinar.

O dinheiro como significante é aquilo com o que o analista não responde à demanda de amor. O que o analista dá, segundo Lacan, é a sua presença e faz com que seja pago por isso para não entrar no drama de Atrée e Thyeste com seus tão funestos destinos. Se para o neurótico o dinheiro como significante vem simbolizar a questão do amor e também do desejo, será que se pode dizer o mesmo a respeito do psicótico? Se não podemos responder afirmativamente devido à forclusão do Nome-do-Pai, podemos constatar na clínica que a exigência de pagamento é uma forma de o analista significar para o psicótico que não goza com sua presença, pois, caso contrário, o analista deixaria o campo aberto para o paciente se situar como objeto de gozo, de interesse científico, objeto de seu amor ou de sua perseguição. Nesse sentido, o dinheiro serve como elemento de separação entre o sujeito e o Outro e instrumento de corte significante na cura psicanalítica do psicótico.

Se a erotomania é algo a que a própria direção da cura conduz, o analista não deve avalizá-la, pois estaria afiançando a posição do psicótico de objeto de gozo do Outro. O problema é que essa postura ética pode ter como consequência a interrupção da cura, como fica demonstrado no caso *Hélène*. Manter a exigência de pagamento nesse caso era uma aposta arriscada de trilhar o real com o simbólico, arriscada na medida em que na psicose a dívida não é simbólica e o Outro vem buscar seu tributo no real. É o que a imolação de Hélène ao Outro nos mostra. Trata-se, no entanto, da aposta de tratar a psicose pelo discurso analítico, sustentando que o psicótico é, antes de tudo, um sujeito.

1 Réseau Express Régional – transporte urbano, tipo Metrô.

- 2 Cf. Jakobson, R. Les embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe. **Essais de Linguistique Générale**. Paris: Minuit, 1963.
- 3 A letra N e o termo *haine* são significados do mesmo significante, uma vez que são homófonos em francês.

XIV

INCORPORAÇÃO DO SIGNIFICANTE

“Comer o livro”, eis a imagem extraída do Apocalipse que Lacan emprega na “Ética da psicanálise” para evocar a incorporação do significante. No caso Robert, o menino do lobo, podemos dizer que isso equivale a “beber o lobo”, tal como se pode extrair do relato dessa cura realizada de dezembro de 1951 a novembro de 1952 por Rosine Lefort e de seu comentário escrito em colaboração com Robert Lefort em **Les Structures de la Psychose, l’Enfant au Loup et le Président**.¹ O livro de Rosine e Robert Lefort vem avalizar o que Lacan dizia nessa época sobre o caso do menino do lobo² – trata-se de um caso de demonstração.

Este livro é, em primeiro lugar, uma demonstração da perspectiva criacionista do significante como criação *ex nihilo*, ou seja, coextensiva da introdução de um furo, de uma hiância no real: trata-se do advento desse novo significante “o lobo”. Em segundo, é uma demonstração da incorporação do significante por meio do tratamento analítico. E em terceiro lugar é uma demonstração da constituição de um eu que, segundo Freud, é antes de tudo um eu corporal, projeção da superfície do corpo, um “eu-corpo”.³ Em 1954, Lacan designava, no caso Robert, esse “o lobo” como a fala reduzida a seu caroço, o estado nodal da fala a partir do qual o “eu” de Robert poderia tomar seu lugar e constituir-se.

O efeito do significante no corpo

Para que o corpo seja um deserto de gozo, é preciso que este gozo seja extraído – efeito da incorporação do próprio corpo no corpo do simbólico. Trata-se da operação regida pela metáfora paterna que não se efetua para

Robert. O menino do lobo entra na história da psicanálise na rubrica da forclusão do Nome-do-Pai, colocando em causa o *status* do próprio corpo.

Se é a linguagem que concede um corpo ao sujeito, é porque a imagem especular não basta. É preciso que o significante marque a carne com o sinal (-), é preciso fazer o gozo dela se separar. Se “comer o livro” corresponde ao advento do Nome-do-Pai enquanto significante que esvazia o corpo de seu gozo, é por essa operação que a linguagem concede um corpo ao sujeito. A intrusão do significante deve responder à extrusão do gozo para fora do corpo como efeito da impressão de (-1). No que se refere à psicose, se a análise não pode efetuar completamente essa operação, já que a forclusão é de estrutura, ela deve, no entanto, produzir efeitos no corpo do psicótico. É o que demonstra o caso Robert, onde se trata da incorporação de um significante que vem ocupar o lugar do significante foracluído do simbólico.

Uma cena paradigmática

A cena que rege a existência do sujeito coloca o corpo em primeiro plano como um corpo inanimado. Aos seis meses de idade, Robert é internado devido a um estado grave de desnutrição provocado pelos maus cuidados da mãe, que não lhe dava o que comer. Seu corpo hipotrofiado, desvitalizado, deixa escorrer sua substância por uma otite bilateral complicada por uma mastoidite. Nesse momento, intervém a cena que, mais do que traumática, é paradigmática da posição da criança na estrutura, ou seja, a de objeto do Outro. Trata-se de uma antrotomia realizada sem anestesia: enrolado num lençol para não se mexer, é colocada uma mamadeira de água açucarada em sua boca para impedi-lo de gritar, e furam-lhe os ouvidos, ou mais precisamente as mastoides (S.P. p. 36).

Essa cena, digna de um marquês de Sade, desvela o lugar da criança como vítima do capricho do Outro, de um Outro que goza dele como um corpo inanimado: aqui não há lugar para um sujeito do *pathos*, não há nenhum sinal de simpatia que venha do Outro. Há apenas um “cale-se, não se mexa, submeta-se a esta intervenção”. Pode-se encontrar aqui em sua pureza a máxima sadiana atribuída ao outro: “Tenho o direito de gozar de teu corpo

(...) e esse direito exercê-lo-ei sem que nenhum limite me detenha no capricho das exações que eu tenha o gosto de aí saciar.”⁴

A cena de antrotomia não deixa de evocar a sepultura antiga, onde “o conjunto vazio da ossada é o elemento irreduzível, de onde se ordenam outros elementos, instrumento do gozo, colar, taças, armas (...)”⁵ e podemos acrescentar a essa lista, no caso de Robert, a mamadeira e os instrumentos cirúrgicos que o furam.

A mamadeira é equivalente à ferramenta cirúrgica enquanto instrumento do gozo do Outro que penetra em seu corpo. É o que Robert mostra na sua última sessão descrita no livro. Ele coloca a mamadeira no ouvido introduzindo o bocal, como já o fizera com um aparelho de raspar cabelo, num pedido de explicação a Rosine em face da recordação de sua primeira separação da mãe e da antrotomia.

Essa cena é também paradigmática daquilo que falta no psicótico, ou seja, a dimensão da Demanda. Lá de onde ele poderia ter soltado um grito que, pela intervenção do Outro, se tornaria um apelo, fazem-no calar-se pela intrusão de um objeto-rolha: a mamadeira. Lá onde ele poderia ter ouvido a voz de um Outro tranquilizador, ele é esburacado. Robert é reduzido ao silêncio – silêncio das pulsões – onde apenas age a pulsão de morte.

Através desse leito de Procusto, esta cena traumática consigna a posição de Robert como corpo entregue ao gozo do Outro, a cujos imperativos ele é submetido. Na realidade esses imperativos são proferidos pelos outros quando reinternado aos 20 meses, mas desta feita, como os autores notam, há inversão: o que era “não coma!” torna-se “coma!” e o “não se mexa” cede o lugar a um “ande!”. Esses imperativos como tais são da ordem do impossível.

O estado inicial de Robert

Além de uma patente dificuldade de deambulação, dois fenômenos estão presentes aos três anos e nove meses e que testemunham a vinculação do corpo de Robert ao gozo do Outro.

1 – A falta de coordenação motora e as crises de violência.

Ele (...) “era hiperativo, todo o tempo agitado por movimentos bruscos e desordenados, sem finalidade. Atividade de apreensão incoerente – ele jogava o braço para frente a fim de pegar um objeto e, se não o atingisse, não podia retificar e devia recomeçar o movimento desde o início” (S.P. p. 26). E isso sem que nenhum distúrbio neurológico tivesse sido constatado. Por não ter seu corpo apreendido pelo simbólico, Robert não tinha à sua disposição os próprios movimentos, era como uma marionete, cujos movimentos são atados e animados pelo Outro.

Suas crises de caráter convulsivo eram acompanhadas por gritos violentos, contorções, acoramentos e uma grande agitação, o que fornecia, segundo os autores, “a imagem de um gozo fechado à compreensão das pessoas em torno dele”.

2 – O terror ao despir o avental.

Cada vez que ele tirava esse uniforme com que o vestiam durante o dia, Robert entrava em pânico, com crises dramáticas, sinais da invasão do gozo, como se estivesse sendo esfolado vivo. Esse avental imposto pelo Outro é ao mesmo tempo anteparo ao seu gozo e ponto de contato com o Outro – envelope do qual Robert deverá desvencilhar-se no decorrer da análise.

Os quatro tempos da cura

Seguir passo a passo, sessão após sessão o apaziguamento desse gozo do corpo, do sofrimento desse corpo preso ao impossível, é o que se percebe na leitura de “Estruturas da psicose”. Tendo como ponto de perspectiva o efeito da análise no corpo de Robert, podemos escandir sua leitura em quatro tempos.

O primeiro tempo corresponde à tentativa de automutilação do pênis após as três primeiras sessões em que se encontra em primeiro plano a mamadeira como instrumento do gozo do Outro e não como objeto da demanda. Armado com uma tesoura de celuloide, Robert tenta cortar seu pênis.

A presença do Outro, representado por Rosine Lefort, leva Robert a entregar-lhe o objeto, o pênis, que ele supõe que o Outro exija e cuja vontade não deve contrariar. Em outras palavras, a tentativa de automutilação é uma resposta ao imperativo de gozo enquanto demanda de

castração. O impossível recorte do objeto oral do Outro, evocado pela presença da mamadeira, retorna como uma ordem de destacar um objeto de seu próprio corpo.

Trata-se também de uma tentativa de introduzir seu corpo no simbólico, induzido pelo dispositivo analítico, através da inscrição de (-1) no corpo, fazendo o órgão passar para o significante. Por não ocorrer no simbólico, essa operação é impelida a efetuar-se no real. A libra de carne, preço a ser pago pela passagem do corpo para o significante fálico, é destinada a ser efetivamente paga.⁶

O segundo tempo corresponde à criação de um significante novo, “o lobo”, e ao destino que ele conhecerá. O lobo, personagem com o qual as enfermeiras costumavam atemorizar as crianças para que ficassem quietas, será inventado por Robert como significante relacionado com o buraco da privada. Na sessão do dia 6 de fevereiro, aterrorizado, ele aponta com o dedo em direção a esse furo, enunciando pela primeira vez esse significante.

Robert, que tinha à sua disposição apenas o significante *Madame* para nomear todas as figuras do Outro, inventa um significante para designar o que seria um furo do Outro, mas que longe de furá-lo, cortando-o, “o lobo” designa esse Outro como devastador. Trata-se, no entanto, do significante a partir do qual ele construirá seu delírio, o que permite aos autores atribuírem-lhe o diagnóstico de psicose paranoica. Após sua criação, esse significante terá diferentes funções em três momentos sucessivos. Num primeiro momento, logo após sua emergência, “o lobo” é um significante em total exterioridade em relação ao sujeito, o que se manifesta na análise pelo fato de que é em direção à janela que Robert se endereça para enunciar seu “lobo”, como, por exemplo, na sessão do dia 20 de fevereiro.

Num segundo momento esse significante muda de *status* a partir de uma interpretação de Rosine Lefort efetuada na sessão do dia 1º de março. Em resumo: após ter bebido com satisfação a metade de uma mamadeira, Robert verte seu conteúdo no chão com pesar e se dirige à janela dizendo “o lobo”. A analista nesse momento lhe significa que ele bebeu o lobo com o leite. A partir de então, Robert se torna o “menino do lobo”.

Ele é possuído por esse significante no mesmo sentido em que ocorre nos fenômenos de possessão: ele é o lobo. Robert identifica como lobo seu

reflexo no vidro de uma porta e banca o lobo com as outras crianças aterrorizando-as. Seu comportamento é de tal ordem que Rosine Lefort o comenta em termos de possessão demoníaca (S.P. p. 190). E tempos mais tarde punha-se de quatro e latia quando queria mostrar sua agressividade. A interpretação “beber o lobo” teve como efeito a incorporação significativa e até mesmo sua encarnação. O significante “lobo” passou, portanto, de uma pura exterioridade a um traço de identificação que o petrifica a tal ponto que Robert vai encarná-lo, sendo por ele possuído. Encontramos aqui com efeito a ilustração do tipo de identificação que J.-A Miller propôs escrever $\frac{S1}{(S)}$ para designar a identificação no fenômeno de possessão, onde o sujeito é cavalgado pelo significante.⁷

Nos cultos de possessão, o S1, significante da entidade que “desce”, é articulado a um S2, à rede de saber que constitui o mito que é encenado no rito. Nos cultos de possessão, a entidade ou o espírito (S1) representa o sujeito para toda a comunidade estruturada naquele saber como o Candomblé ou o Espiritismo. No caso de Robert, o “menino do lobo”, S1 (o lobo) é o significante da identificação primária e (S) o sujeito que está por vir. Mas não há S2, o significante binário, com o qual o significante mestre (S1) possa se articular.

Para que o sujeito seja constituído enquanto tal, há necessidade lógica de queda desse significante primeiro e a representação do sujeito por um significante para outro significante. Ora, no caso em questão há apenas um significante, aquele que possui Robert, significante de um tipo de identificação sem nenhuma espécie de mediação. “Lobo” é o significante de sua possessão, o que nos permite escrever o matema do menino do lobo da seguinte forma: $\frac{\text{Lobo}}{(S)}$.

O terceiro momento do significante conhecerá um outro destino: ele desaparecerá, após a sessão do dia 14 de maio em que o “menino lobo” faz com que Rosine por sua vez beba o lobo e em seguida a encerra no banheiro, identificando-a com o lobo.

A última vez em que disse “lobo” foi na sessão do dia 16 de maio, em que cria um objeto-significante a partir da torneira do banheiro. Trata-se do que o analista discerne como “o pênis que dá leite”.

Podemos dizer que esse objeto-significante vem arrematar o processo de construção da metáfora delirante de Robert. O “lobo” como significante de suplência vem no lugar do Nome-do-Pai foracluído do simbólico, e substitui o significante “Madame”, pelo qual Robert designava esse Outro, cujo gozo enigmático ele experimentava em seu próprio corpo.

A inclusão do significante “lobo” no Outro, representado por Rosine Lefort, é ilustrada pela sessão do dia 14 de maio, através da ingestão do leite/lobo e da porta que ele fecha atrás do Outro, numa tentativa de barrar-lhe o acesso à sua pessoa. Por meio dessa inclusão dá-se a produção do objeto-significante “*pênis que dá leite*” como significado que vem suprir a ausência da significação fálica. O matema da metáfora delirante do “menino do lobo” pode então ser escrito:

$$\frac{\text{Lobo}}{\text{Madame}} \frac{\text{Madame}}{x} \rightarrow \text{Lobo} \left(\frac{A}{\text{pênis que dá leite}} \right)$$

O terceiro tempo da análise se inicia a partir da sessão do dia 17 de maio ou sessão de batismo, em que Robert deixa escorrer o leite da sua mamadeira sobre o seu corpo e o leite goteja por seu pênis, encenando assim o que ele acabara de construir nas sessões precedentes, isto é, a significação de um pênis que dá leite, ou de uma “torneira que dá leite”, que ele pode atribuir ao seu corpo. Após ter esvaziado a mamadeira, levanta-se e bate em seu corpo com satisfação dizendo “*Robert*”, nomeando esse “eu-corpo” que acabara de construir.

O quarto tempo corresponde à tentativa de inclusão do (-1) no corpo, não mais sob a forma de uma automutilação, mas por intermédio de traços que ele efetua com o lápis. Ele começa a fazer traços dizendo “*Robert*”, faz em seguida um traço em seu próprio corpo e segue fazendo a marcação com um traço nos animais de um livro de figuras. Nesse momento ele já não precisa de seu avental enquanto envelope-anteparo ao gozo do Outro, pois a metáfora delirante veio trazer uma temperança, uma atenuação no que se refere aos assaltos do Outro, o que lhe permite riscar as coisas e as imagens. Ele se desvencilhará, então, de seu avental molhando-o na latrina e lá o

deixará quando for embora. “Ele se desvencilha do envelope que lhe impõe o Outro sob a forma de seu avental para encontrar o ponto derradeiro de seu corpo em superfície, isto é, sua própria pele” (S.P. p. 516).

A marcação com lápis desemboca na sessão do dia 19 de outubro em que Robert se olha num espelho de bolsa e se nomeia, e em seguida tenta com seu lápis fazer um traço na superfície do espelho. Eis a descrição de Rosine Lefort a respeito da reação do menino: “Ele fica furioso que isso seja impossível, fecha o espelho, lança-o e pega o papel para rabiscar... Tendo-o constatado, ele me olha no rosto e quebra a ponta com os dentes. Ele me estende o lápis dizendo dolorosamente: ‘quebrado’”. Não conseguindo incluir o (-1) da castração com um risco na imagem do espelho, ele quebra um objeto representativo do pênis.

O que vem testemunhar sua impossibilidade de inscrever-se inteiramente na função fálica como homem é o fato de que, imediatamente após o ocorrido com o espelho, ele vai situar-se do lado das mulheres. Ele sai da sala e pega no armário das enfermeiras um par de sapatos de salto alto e os coloca. Esse comportamento ilustra o efeito empuxo-à-mulher na lógica inexorável da psicose – efeito que a analista já havia evidenciado no emprego particular do significante “Madame” por Robert.

Ele tentará mais uma vez colocar um risco em sua imagem no espelho, sem, no entanto, conseguir, pegando uma folha em branco para escrever um traço onde não há nada a ser barrado. As tentativas de riscar um traço, que faça a imagem do corpo ser sustentada pela inscrição do (-1), são infrutíferas.

Constatada a incorporação do significante a partir do desejo do analista na direção dessa análise, a lógica se complementaria com o esvaziamento total do gozo do corpo. **Estruturas da Psicose** mostra-nos esse impossível, indicando os limites da análise do psicótico. Demonstra, por outro lado, o possível do tratamento analítico da psicose e os efeitos inquestionáveis de atenuação dos fenômenos do corpo. Todos os fenômenos relativos ao corpo descritos no caso desapareceram efetivamente no decorrer da análise.

- 1 Rosine Lefort com a colaboração de Robert Lefort. **Les Structures de la Psychose, l'Enfant au Loup et le Président**. Paris: Seuil, 1988. As referências desse livro serão assinaladas ao longo do artigo pela sigla S.P. seguida do número da página.
- 2 LACAN, J. **O Seminário, Livro I, Os Escritos Técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. p. 107 a 127.
- 3 FREUD, S. Le moi et le ça. **Essais de Psychanalyse**. Paris: Payot, 1981. p. 238 e 239; O ego e o id. Edição Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1976. vol. XIX, p. 40.
- 4 LACAN, J. Kant avec Sade. **Écrits**. p. 768-769.
- 5 LACAN, J. Radiophonie. **Scilecet 2/3**. Paris: Seuil, 1970. p. 61 e 62.
- 6 LACAN, J. **Écrits**. p. 629 e 630.
- 7 Cf. conferência inaugural do Groupe Franco-Brésilien de Paris sobre o tema "Possessão: fenômenos e estrutura" (inédito, Paris, 1988).

XV

A PSICOSE DO HOMEM DOS LOBOS

Um caso como o do homem dos lobos “poderia servir de pretexto para se discutir todos os resultados e todos os problemas da psicanálise”.¹ Esse enunciado de Freud não cessou de ser confirmado ao longo da história da psicanálise, tendo o diagnóstico desse paciente constituído fonte de polêmica entre os psicanalistas, que evocaram todas as possibilidades para dar conta do caso de Serguei Constantinovich Pankejeff. Pretendemos nesse trabalho demonstrar como a estrutura psicótica do homem dos lobos se desvela a partir das indicações de Lacan sobre o mecanismo essencial da psicose: a forclusão do Nome-do-Pai.²

Selecionamos como referência inicial o episódio paranoico³ de 1926, assim relatado e diagnosticado por Ruth Mac Brünswick. É a partir dele que Lacan faz a releitura do caso de Freud para ressaltar o mecanismo da psicose, a *Verwerfung*.

Antes de abordar esse episódio, qualificado por Lacan de “o acidente tardio da psicose” do homem dos lobos, gostaríamos de assinalar três pontos no relato feito por Freud em 1915. Esses pontos foram desenvolvidos por Jacques-Alain Miller em seu seminário dedicado ao estudo da psicose em Paris em 1988.⁴

1. A atitude do sujeito em relação à castração, que se reparte em dois níveis: no primeiro, duas correntes, sendo uma posição de abominação e outra de reconhecimento. No segundo nível mais profundo e arcaico, a de forclusão da castração em que não há julgamento sobre a realidade desta.⁵ O primeiro nível corresponde ao registro do imaginário onde o eu se cliva entre a posição feminina que adquire o valor homossexualizante e a posição de virilidade de simulacro. Freud afirma que efetivamente não há moção

viril vitoriosa, apenas uma moção passiva e a revolta contra ela. O segundo nível corresponde ao registro simbólico da forclusão da castração, ou seja, esse tipo de rejeição que não deixa rastro algum, corresponde à elisão da significação fálica (Φo), e que pode, segundo Freud, ser ainda reativado – o que é ilustrado pelo episódio psicótico de 1926.

2. A posição de gozo do sujeito. Esta é marcada pela passividade tal como se pode depreender nos diferentes momentos de sua infância onde podem ser encontrados: “ser comido”, “ser espancado” e “ser possuído sexualmente” pelo Outro. Essa posição de passividade começa com a sedução pela irmã e, ainda segundo Freud, pela posição de espectador da cena primitiva quando olhava o coito dos pais. A atividade da pulsão marcada pela passividade se manifesta por “ser olhado”, aflorando no sonho dos lobos e na recordação em que o paciente defeca para chamar a atenção dos pais, fato que mais tarde emergirá no real quando dos surtos psicóticos. Todas as posições passivas assinaladas por Freud referem-se ao pai e apresentam uma única significação: ser objeto do gozo do pai. Essa identificação com o objeto é para Freud dominante, pois sua identificação com o pai é reduzida a “ser uma cópia do pai”,⁶ uma identificação imaginária.

3. O *status* do pai. Quanto às figuras do pai, observadas tanto no relato de Freud quanto no de Ruth Mac Brünswick, não se encontra uma figura de pai simbólico, pacificador, personagem que possa sustentar o Nome-do-Pai. O pai conciliador, que produza como efeito a temperança da angústia – o pai que une o desejo com a lei –, brilha por sua ausência. Mesmo o pai de religião, Deus, no período da chamada neurose obsessiva, longe de ser um Deus pacificador, é um Deus cruel que pode possuir sexualmente o filho, Jesus Cristo, com quem o homem dos lobos se identifica. Deus este que Freud associa com o de Schreber, por exigir de seu objeto a transformação em mulher. Temos, por um lado, o pai terrível, tirânico, que expressa sua vontade de gozo em comer, bater, possuir sexualmente o filho e, por outro lado, o pai diminuído, falho, figura do pai imaginário representada pelos velhos, mendigos e estropiados. Essa ausência do pai simbólico no caso do homem dos lobos demonstra que a elisão do falo, a rejeição da castração, é efeito da forclusão do Nome-do-Pai ($NPo \rightarrow \Phi o$).

O episódio psicótico de 1926 qualificado por Ruth Mac Brünswick de delírio paranoico de caráter hipocondríaco é situado por Lacan como o momento de desencadeamento da psicose do homem dos lobos, apesar de encontrarmos antes disso, de forma isolada, fenômenos elementares, tais como a alucinação do dedo cortado e o véu que o separava do mundo e que só se rasgava quando da extração do objeto anal. Quanto ao fator causal deste desencadeamento, Lacan faz duas indicações precisas. Em primeiro lugar, a doação em dinheiro feita por Freud, situada como fator deflagrador da psicose⁷ e, em segundo, a interrogação e o forçamento de Freud em buscar o primeiro encontro, o real na cura, considerados como fator de condicionamento do “acidente tardio de sua psicose”.⁸

A partir de 1919, após sua análise com Freud, quando o homem dos lobos volta arruinado a Viena, Freud coleta junto a seus colegas uma soma de dinheiro que lhe faz chegar anualmente. Na primavera de 1923, Freud ainda está se restabelecendo de sua primeira cirurgia, e seu aspecto doentio causa espécie no homem dos lobos quando este vai procurá-lo para receber o dinheiro, pondo-se a imaginar que Freud poderia morrer e deixar-lhe uma herança. A partir daí, seu delírio vai-se instalar ao ritmo das primaveras até a eclosão de 1926.

Ao efetuar a doação em dinheiro, Freud institui-se para o homem dos lobos não como o Outro que falta, que inclui a falta, mas como o Outro que tem, o Outro da doação a quem nada falta. Receber dinheiro do Outro para esse paciente equivale a ser possuído sexualmente, ou seja, manter-se na posição feminina em relação ao pai, na posição de objeto de gozo do Outro. Ora, é no momento em que o sinal (-), um furo, vem marcar o Outro que é Freud pela evocação de sua morte, constituindo o homem dos lobos como seu herdeiro, que se dá o desencadeamento da psicose, uma vez que esta situação é um chamado ao pai simbólico, o pai em princípio morto. A resposta do sujeito a este chamado ao Nome-do-Pai foracluído é a emergência de um furo no imaginário do próprio corpo sob a forma de hipocondria. Em nossa tentativa de formalização do episódio, situamos a hipocondria no registro da elisão do falo (Φo), e a paranoia, no da foraclusão do Nome-do-Pai (NPo).

A preocupação hipocondríaca do paciente gira em torno de um furo no nariz que tomara o aspecto de uma cicatriz que, apesar de imperceptível, é considerada por ele como dano irreparável. A elisão do falo tem como efeito um distúrbio do imaginário, da imagem especular. Ora, o que normalmente possibilita sua estabilidade é o simbólico e a falta constitutiva que sustenta o imaginário, falta fálica ($-\phi$) presente no estádio do espelho, e que, no entanto, não se vê, pois, segundo Lacan, o que falta não pode ter imagem. Mas no lugar de ($-\phi$) tem-se (Φo) que retorna fazendo irrupção no imaginário e provocando um furo no real na imagem do corpo do homem dos lobos: o furo do nariz, no órgão que representa o pênis, segundo Freud.

Esse furo na imagem especular é vinculado ao gozo do Outro por intermédio do objeto escópico: ele sente que todo mundo fica olhando para o furo que tem no nariz. O olhar como objeto a , que por definição é não especularizável, não aparecendo no espelho senão de forma marginal, emerge aqui no corpo do Outro em conexão com o furo do imaginário do corpo.

A não extração do objeto a do campo do Outro é uma consequência da forclusão do Nome-do-Pai e o pulsional retorna no campo do percebido, tal como o olhar que visa o sujeito. Trata-se do mesmo olhar que emerge no sonho dos lobos como o único ponto real da cena primitiva, já que todo o resto é deformação (*Enstellung*). É nesse ponto pulsional que se encontra o próprio sujeito reduzido ao olhar, que se desvela como olhar do Outro que cola em seu corpo durante o episódio de 1926.

Vemos aqui ilustrado nesse “todos o olham” que a emergência do objeto a no campo escópico é acompanhada de sua multiplicação. Podemos formalizar essa especialidade do objeto tão frequente na clínica da psicose, como já desenvolvi anteriormente.

A estreita vinculação do objeto a à falta $\left(\frac{a}{-\phi}\right)$ é o que confere ao primeiro sua estrutura de corte e seu inestimável valor de objeto causa de desejo. Na psicose no lugar de $\left(\frac{a}{-\phi}\right)$ tem-se $\left(\frac{a}{\Phi o}\right)$, pois o objeto não deixa de estar correlacionado à significação fálica que, aí elidida, retorna no real. Esta vinculação de a com Φo aparece na clínica de modo evidente nas tentativas de automutilação ou mesmo autocastração, quando se trata de

efetuar no real uma operação que não ocorreu no simbólico. Vinculação que aqui se apresenta na correlação do olhar múltiplo do Outro com o furo no Imaginário produzido pela elisão do falo. Isto nos permite propor $\left(\frac{a}{\Phi_0}\right)$ como o matema do objeto a na psicose, onde o objeto a adquire segundo a matemática um valor infinito. No caso do homem dos lobos trata-se da infinitização do olhar. $\left(\frac{a}{\Phi_0} = \infty\right)$

O aspecto paranoico é esclarecido pela relação do sujeito com o Outro, determinada por seu relacionamento com Freud – sua posição subjetiva é marcada pela frase “sou o filho preferido de Freud”, posição megalomaniaca de base que permanecerá imutável após o surto. O paciente ainda acusava Freud de ser o responsável pela perda de sua fortuna, justificando o seu modo de aceitação do dinheiro que Freud lhe dava e recebendo-o como um tributo.

O primeiro personagem que aparece como Outro perseguidor do homem dos lobos é o Dr. Ermann (em alemão literalmente, “ele-homem”), que fez a intervenção em seu nariz. Este se torna seu “mais mortal inimigo”, pois, em seu delírio, afirmava que o médico o havia desfigurado intencionalmente. Em seguida, o paciente se vê num complô de toda a comunidade médica contra si, incluindo Freud e Ruth Mac Brünswick, a quem de fato ameaça matar.

Se esse estado passional extingue-se com o trabalho realizado por Ruth Mac Brünswick, sua posição subjetiva permanece inalterada. Até o final da vida, ele se manteve na posição de filho preferido de Freud, como demonstra sua declaração “sou o caso mais célebre da psicanálise”.⁹

Encontramos aqui similitude na estrutura de autodesignação com o que diz Lacan a respeito de Ludwig II da Baviera – “se um homem que se acredita um rei é louco, um rei que se acredita rei não menos o é”.¹⁰ O homem dos lobos manteve também a posição reivindicante de acusar a psicanálise de todas as suas desgraças e Freud em particular.¹¹

Efetivamente, depois de sua análise com Freud e ao longo de seus 92 anos de vida, Serguei Pankejeff jamais deixou de ser assediado por analistas que o colocavam no lugar de sujeito-suposto-saber. É sempre do lugar de caso que ele responde, caso porém que se encontra no lado da exceção, por

desmentir a psicanálise. *Wolfsmann* é sem dúvida um caso sério, mas o problema é que para ele mesmo jamais deixou de sê-lo. Após sua análise com Freud, Serguei Pankejeff não deixou de ser o homem dos lobos. De 1919 até 1979, ele foi assistido e mantido economicamente pela comunidade analítica, sofrendo de “depressões” constantes e preocupações hipocondríacas frequentes.

Ao afirmarmos aqui a estrutura psicótica do homem dos lobos cabe-nos perguntar: como ele se manteve compensado durante o curso de sua existência?

A resposta nos é fornecida pelo produto de sua análise com Freud: o significante *Wolfsmann*, o caso clínico.

Wolfsmann é o significante de sua suplência do Nome-do-Pai. Ele designa o sujeito como homem e o Outro como lobo, esse Outro que inclui o olhar, objeto de gozo, como demonstra o sonho que dá nome ao caso. A metáfora delirante de Schreber “Mulher de Deus” designa tanto o sujeito quanto o Outro, bem como a relação entre ambos, ou seja, uma relação de posse. Da mesma forma: *Wolfsmann* designa o sujeito como objeto do Outro, objeto a ser comido e olhado pelo lobo e a ser possuído sexualmente pelo pai, como nos mostra a análise de Freud – o homem dos lobos é o homem do pai. O que vem camuflar seu empuxo-à-mulher e travestir sua posição feminina é justamente esse significante *Mann* que lhe determina um lugar como sujeito assujeitando-o. Em outros termos, a virilidade de simulacro não é apenas da ordem imaginária, mas significante.

Wolfsmann tem para Serguei Pankejeff a função de nome próprio, o que é ilustrado pelo fato de ele assinar suas cartas com esse nome criado por Freud. É efetivamente como caso que o homem dos lobos constitui um nome, e não como Joyce com o próprio nome através de sua arte. Se a pintura para o homem dos lobos é um instrumento para domar o gozo do olhar do Outro pela criação, não é a via através da qual fará nome como pintor. É no interior da comunidade psicanalítica que ele se fará conhecer como caso, a partir do significante que o representa para essa mesma comunidade: *Wolfsmann*.

Essa suplência será abalada em 1951, no momento de novo surto do homem dos lobos, quando ele é interpelado pelo seu nome originário.

Estando Viena em parte ocupada pelos russos, no período do pós-guerra, o paciente sai de casa um dia para pintar e entra sem se dar conta nessa parte de Viena ocupada, quando é assediado por soldados que, ao escutarem seu nome, desconfiam dele, acusando-o de espionagem. Ao ser interpelado por seu nome russo e não pelo nome de suplência, situação que se constitui um chamado ao Nome-do-Pai, uma vez que é mobilizada a questão da nomeação, dá-se a emergência do objeto *a* no campo da realidade sob a forma de olhar e vozes. Ao entrar nos lugares públicos achava que falavam dele e que todos o olhavam. Nesse episódio, cujos desdobramentos perduram por dois anos, a acusação de espionagem inverte-se no real da alucinação: o espião é o Outro, fato que ilustra a definição da paranoia por Lacan em 1975: a paranoia é uma voz que sonoriza o olhar que aí é prevalente.¹²

-
- 1 FREUD, S. Extrait de l'histoire d'une névrose infantile. **L'Homme aux Loups par ses Psychanalystes et par Lui-Même**. Gallimard, 1981. p.253.
 - 2 LACAN, J. L'Une-Bévue. **Ornicar?**. p. 7.
 - 3 Brünswick, R. Mac. Supplément à l' 'Extrait de l'histoire d'une névrose infantile' de Freud. **L'Homme aux Loups par ses Psychanalystes et par Lui-Même**.Gallimard, 1981. p. 268 a 313.
 - 4 Cf. Seminário de Jacques-Alain Miller. **Clinica Diferencial de las Psicosis**. Instituto del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1991.
 - 5 FREUD, S. Idem, nota 1, p. 237.
 - 6 Ibidem. p. 245.
 - 7 LACAN, J. **Écrits**. Seuil, 1966. p. 311.
 - 8 LACAN, J. **Le Séminaire, Livre XI**. Seuil. p. 54.
 - 9 Obholzer, K. **Entretiens avec l'Homme aux Loups**. Gallimard, 1981. p. 162 e 214.
 - 10 LACAN, J. **Écrits**. Seuil, 1966. p. 170.
 - 11 Idem, nota 8, p. 81 a 84.
 - 12 LACAN, J. R.S.I. **Ornicar?**. p. 42.

ARTES

XVI

O CASO “DOM CASMURRO” – AS MORDIDAS DO CIÚME

Em que o romance **Dom Casmurro** associa o nome de seu autor, Machado de Assis, com o inventor da psicanálise, Sigmund Freud? **Dom Casmurro** foi publicado em 1899 – mesmo ano da publicação de **A Interpretação dos Sonhos**, que marca o início da psicanálise propriamente dita. Não podemos afirmar que Machado tenha sido influenciado por Freud, mas o ciúme em Dom Casmurro mostra o quanto Machado é freudiano *avant la lettre*.

Assim como a experiência analítica é uma prática de significação, neste romance o narrador pretende ressignificar retroativamente toda a sua vida a partir do presente em que ele, Bento Santiago, responde pela alcunha de Dom Casmurro, dada por seus vizinhos devido a seus hábitos reclusos e calados.

Já idoso, Bento mora só com um criado numa casa construída que é a réplica fiel de sua casa da infância. Tal esquisitice tinha por fim “atar as duas pontas da vida e restaurar na velhice a adolescência”. Evidentemente não conseguiu. Não porque faltassem os personagens de outrora e sim porque, diz ele, “falto eu mesmo e essa lacuna é tudo”. É essa lacuna em seu ser que ele tenta preencher, em vez de deitar-se no divã, deitando no papel suas reminiscências.

Em **Brás Cubas**, o narrador é um defunto que fala de além-túmulo e cujo ideal é a franqueza: “a franqueza é a primeira qualidade de um defunto”. Em **Dom Casmurro**, o narrador não está morto, mas é nada, um buraco que tampará com a construção de uma fantasia e cujo ideal é a verossimilhança.

Colocando o leitor no lugar de juiz, Casmurro de vítima desfere seu ataque a partir desse ideal para provar o crime de infidelidade de Capitu e Escobar.

O eixo e o objetivo da narrativa são expostos no final do livro naquilo que o autor designa como “a suma das sumas”, “o resto dos restos” “a minha primeira amiga e o meu maior amigo, tão extremosos ambos e tão queridos também, quis o destino que acabassem juntando-se e enganando-me...”. Eis a fantasia, no sentido freudiano, de Bento Santiago que é construída ao longo do romance.

Mas o grande mérito de **Dom Casmurro** é transformar Capitu num enigma e provocar a questão *Capitu: culpada ou inocente?* Daí tratar-se de um romance que suscita a interpretação, a decifração do enigma de Capitu. Provocação que já fez com que inúmeros livros e artigos fossem escritos para responder se houve efetivamente traição e infidelidade por parte daquela que, desde o início, já é descrita como “cigana oblíqua e dissimulada”. A maioria dos autores condena Capitu. Chegou até a ser realizado, por Aloysio de Carvalho Filho, “O processo penal de Capitu”. Outros levantaram sua voz e tomaram da pena para virem em defesa de Capitu, mostrando que tudo não passava de uma invenção de Bentinho. Em todo caso, uma coisa é certa: o romance se situa no mal-entendido da comunicação, utilizando com maestria o mais agudo recurso da linguagem – a equivocidade. É com desprezo da univocidade que **Dom Casmurro** causa a divisão das opiniões e do próprio leitor. A letra advém aqui como objeto causa da divisão do sujeito, o qual, no entanto, é instado a tomar partido.

Se o instrumento que aqui utiliza Machado é o equívoco, a força do romance e a divisão que ele suscita esteiam-se no fato de que toda a trama do romance é construída em torno de um vazio: a falta de uma prova cabal de infidelidade de Capitu. Mas tampouco temos uma prova cabal de sua fidelidade. Capitu não é uma Desdêmona cuja inocência é conhecida do espectador. Declaradamente: nem vulgívaga nem sem mácula. Isto porque não há outro ponto de perspectiva senão o que está no interior do enredo. Bento Santiago, enredado em sua própria trama, é simultaneamente sujeito do enunciado e objeto da suposta traição. Em Otelo temos a figura de Iago como o instigador- -mor da construção do ciúme do mouro que, destilando sua calúnia, chega até mesmo a produzir uma suposta “prova ocular” do

crime de Desdêmona com Cássio. Em **Dom Casmurro**, só no início do romance é atribuída ao agregado José Dias uma função de Iago. No mais, Bentinho é o Iago de si mesmo, como seu próprio nome indica: *Sant Iago*. Em seu **The Brazilian Othello**, Helen Caldwell aponta com razão que Bentinho é uma fusão de Otelo com Iago.

Esse vazio da prova, em torno do qual se estrutura o romance, é o que tentaremos circunscrever ao transformar **Dom Casmurro** num caso. Não se trata aqui de analisar Machado de Assis através de **Dom Casmurro**, como já foi tentado, por exemplo, por Constantino Paleólogo em seu ensaio “A insatisfação de Machado de Assis”, onde o autor levanta a tese de que nesse romance Machado chega pela escrita à realização do desejo incestuoso pela madrasta com quem conviveu a sós anos a fio na adolescência. Trata-se aqui de seguir a orientação de Freud em seu artigo “Delírio e sonhos na Grávida de Jensen” fazendo do personagem principal um sujeito do inconsciente, na medida em que os poetas e romancistas, como diz o criador da psicanálise, “costumam conhecer toda uma vasta gama de coisas entre o céu e a terra com as quais nossa filosofia ainda não nos deixou sonhar”.

Fazer de **Dom Casmurro** um caso é aproximá-lo das observações clínicas freudianas. É sair da contenda dos detratores e defensores de Capitu para atacar e cingir a verdade em causa para o sujeito da narração, pois aprendemos na experiência psicanalítica que a verdade, como diz Lacan, tem estrutura de ficção. O termo caso vem de *casus*, que significa queda, acontecimento, incidente. Trata-se aqui do evento psíquico que se depura da contingência para fazer surgir a estrutura por trás da efervescência dos fenômenos. São as linhas de força desta estrutura como irredutível que nos cabe apreender no caso do caso psicanalítico.

O “Caso Dom Casmurro” é um caso de delírio de ciúme. Não apenas a lógica da psicose aqui se nos desvela pela pena de Machado, mas também um capítulo do que poderíamos chamar de “A psicopatologia da vida amorosa”: o capítulo aviltante do nosso ciúme de todo dia.

“Cantei um *duo* terníssimo, depois, um *trio*, depois, um *quatuor*... Eis como define Dom Casmurro o desdobramento de sua vida amorosa.

O *duo* é Bentinho e Capitu. O *trio* é Bentinho, Capitu e Escobar. E quem é o quarto elemento... que faz tudo desabar?

As primeiras mordidas

“Sempre juntos...”

“Em segredinhos...”

“Se eles pegam de namoro...”

Com estas palavras o agregado ameaça D. Glória de que um possível namoro com a vizinha impediria o filho de ir para o seminário e assim descumprir a promessa da mãe a Deus. O menino Bento Santiago fora oferecido à Igreja ainda na matriz, caso, diferentemente de um primogênito natimorto, vingasse. Vingado, Bentinho é o salário da dívida da mãe com Deus. E por estas palavras acima, Bentinho se descobre amando Capitu. José Dias denunciou-o a si mesmo e da mesma feita “os olhos de cigana oblíqua e dissimulada” da amada, fazendo dela uma figura da Morte – sereia cujos olhos de Medusa “traziam não sei que fluído misterioso e enérgico, uma força que arrastava para dentro como a vaga que se retira da praia nos dias de ressaca”.

Para não ser tragado por esses olhos de ressaca que, qual voragem, se descortinam à sua frente, agarra-se Bentinho nas tranças no capítulo do Penteado. É o primeiro beijo. O efeito disso é a conclusão tirada pelo rapaz de 15 anos ao beijar a vizinha de 14: sou homem. É somente por essa via do reconhecimento imaginário que Bentinho pode se situar na partilha dos sexos.

Pagando a promessa da mãe, Bento entra no seminário. Um dia de folga: passeando na rua vislumbra as ligas de seda de uma senhora que leva um tombo. Doravante seus devaneios serão repletos de saias, ligas e de senhoras caindo. No seminário até as batinas o faziam pensar nelas. Alguns dias mais tarde, José Dias lhe faz uma visita e com uma ponta de Iago lhe fala sobre Capitu: “Tem andado alegre como sempre; é uma tontinha. Aquilo enquanto não pegar algum peralta da vizinhança que case com ela ...”. Foi a primeira mordida de ciúme. Passou, então, a imaginá-la longe na rua namorando algum peralta suposto rival.

Como não evocar o que Freud designa como ciúme por projeção? Bentinho pensa nas mulheres com liga de seda, por que Capitu não pensaria e até mesmo não namoraria peraltas e mais peraltas? No âmbito do imaginário, onde o parceiro é tomado pelo espelho do Outro, o ciúme vem

denotar as próprias intenções do sujeito. Ele atribui ao outro o que quer para si. O sujeito para mitigar sua situação projeta “seus próprios impulsos à infidelidade no companheiro a quem deve fidelidade”.

A segunda mordida do ciúme se dará numa circunstância bem particular.

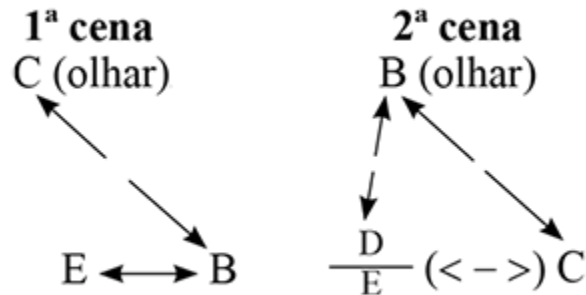
A estas alturas, Escobar já tinha entrado no coração de Bentinho e até mesmo em sua “alma” cujas “portas não tinham chaves nem fechaduras, bastava empurrá-las e Escobar empurrou-as e entrou. Cá o achei dentro, cá ficou, até que...” Eles se tornaram amigos inseparáveis – a ponto de provocar cochichos e falatórios no seminário. Escobar vai se tornando o confidente e o depositário do segredo do amor de Bentinho por Capitu. “Ele foi o terceiro na troca das cartas entre mim e Capitu”. O trio está, então, formado: Bento, Capitu e Escobar, o qual se faz de *go-between* entre os dois levando carinhos e segredinhos.

No final de uma visita de Escobar à casa de Bentinho, as despedidas rasgadas e afetuosas dos dois amigos na calçada em frente à casa são flagradas por Capitu espreitando por detrás da veneziana da janela: “Que amigo é esse tamanho?” Alguns dias mais tarde, deparamo-nos com uma cena apresentando a mesma estrutura: Bentinho na rua, Capitu à janela conversam. Um cavaleiro, *dandy* de figura e postura esbeltas, passa em seu belo cavalo alazão. A troca de olhares entre o *dandy* e Capitu provoca a segunda mordida de ciúme – mais fundo que a primeira, Bentinho tem ganas de estrangular a namorada. Preso nesse trio de paixão, Bentinho é vítima do “*ciúme competitivo*” que Freud designa como normal. Este se decompõe em 1) – o luto antecipado pela perda do objeto amado, ou seja, o sofrimento causado pelo pensamento de sua possível perda; 2) – humilhação narcísica; 3) – hostilidade contra o suposto rival; 4) – autorrecriminação que quer responsabilizar o próprio eu pela perda do objeto.

Ciúme normal não quer dizer justificado por uma infidelidade. Origina-se no complexo de Édipo e é, em certas pessoas, experimentado bissexualmente, isto é, “um homem não apenas sofrerá pela mulher que ama e odiará seu rival, mas também sentirá pesar pelo homem a quem ama inconscientemente e ódio pela mulher como sua rival”.

Na cena em questão, vemos que o rival da primeira mordida de ciúme, “o peralta”, é substituído na segunda pelo *dandy* (D) que, por sua vez, é um

representante de Escobar (E). Vejamos como se constitui o ciúme na passagem da primeira cena, em que Bentinho (B) e Escobar se abraçam diante de Capitu (C) no lugar do olhar, para a segunda cena em que sob o olhar de Bentinho ocorre a troca fugaz de olhares entre Capitu e o *dandy*.



O ciúme constitui a ligação D (-) C criado por Bento, unindo os dois elementos D e C lá onde não havia nenhuma relação. Nesse triângulo os lugares são determinados e seus elementos variam. No trio da segunda cena, Bento pode ocupar todos os lugares: o do olhar, o da mulher (C) para o homem (D/E), e o do homem para a mulher.

O ciúme-gozo

Esse triângulo, que o ciúme constrói, nada mais é do que a representação a descoberto da estrutura de toda relação amorosa. Entre um homem e uma mulher há sempre o Outro, que é o lugar do simbólico onde se tramam as coordenadas do desejo atreladas ao Φ , que circula, tal como no jogo de passar o anel, entre os parceiros do jogo sexual. O homem desejando a mulher pelo que ela não tem, fará seu desejo de falo, como diz Lacan em seu escrito **La Signification du Phallus**, dirigir-se a outra mulher que virá representá-lo como virgem ou prostituta; e a mulher encontra no corpo do homem, a quem dirige sua demanda de amor, o significante de seu desejo. Este terceiro elemento aparece muitas vezes encarnado para sustentar o desejo. Seja para a hística no papel da “outra mulher” onde, ao fazê-la sustentar o enigma da questão sobre o que é a mulher, ela vem adorar seu próprio mistério. Seja o “outro homem” para o obsessivo ao qual delega a

vitória de todo desempenho fálico. Ou como no caso do *tiers lesé* (terceiro lesado) do qual fala Freud, no artigo “Um tipo especial de escolha de objeto feita por homem”, no qual a condição do amor é vinculada à necessidade de que a mulher amada seja a esposa, ou companheira, de um outro homem que clama a posse desta. Aqui, a mulher só é desejável quando pertence a um outro homem. Ou ainda, no caso descrito por Freud no mesmo artigo em que, para que a mulher seja investida como objeto de desejo, é necessário que ela não tenha boa reputação no que tange à sua sexualidade, que alguma sombra de suspeita paira sobre sua fidelidade ou sua respeitabilidade – é o que Freud designa pela expressão “amor por uma prostituta”. Nesta circunstância, o ciúme aparece como uma necessidade: “só quando são capazes de sentirem ciúmes que sua paixão atinge seu ápice e a mulher adquire seu pleno valor”.

O ciúme dito normal é uma figuração, marcada pelo desprazer onde o desejo aparece em sua face de tensão insuportável para fazer existir esse terceiro elemento. Situação que se localiza para além do princípio do prazer, trazendo, portanto, uma satisfação paradoxal: satisfação pulsional que, como tal, não é separável da pulsão de morte. Trata-se do gozo (*jouissance*), que Lacan, para marcar esta característica do ciúme (*jalousie*), denomina-o, em seu Seminário *Encore*, *jalouissance – o ciúme-gozo*. Que o ciúme seja uma modalidade do gozo transparece nas tramas dos enredos imaginários que o ciumento fabrica para sustentar a suposição do gozo do parceiro com um não menos suposto rival.

Mas o ciúme de Bentinho não para aqui, e sucessivamente o terceiro elemento vai sendo substituído e, cada vez mais, tomando conta do sujeito. Depois do *dandy* é a vez do mar – ciúmes do que poderia estar passando pela cabeça de Capitu ao fitar o mar. Em seguida, todos os homens.

Casado com Capitu e pai de Ezequiel, Bento é vizinho de Escobar que, por sua vez, casou com Sancha, a melhor amiga de Capitu, e com ela tem uma filha: Capituzinha. As duas famílias, morando uma ao lado da outra no Flamengo, vivem esse sexteto de dois trios em espelho. Tudo ia bem, não fosse a vigilância exercida por Bento sobre Capitu, “a tal ponto, diz ele, que o menor gesto me afligia, a mais ínfima palavra, uma insistência qualquer, muitas vezes só a indiferença bastava. Cheguei a ter ciúmes de tudo e de

todos. Um vizinho, um par de valsas, qualquer homem, moço ou maduro, me enchia de terror ou desconfiança”. Roído pelos ciúmes, Bento se interessa, mesmo que seja no ódio, cada vez mais, mais pelo homem, sob as vestes de um possível rival, do que por sua própria mulher. Os períodos de calma que se seguiam às dúvidas movidas pelos ciúmes não existem mais. A angústia da suspeita é permanente. Não há mais dialética entre a confiança e a desconfiança – a suspeita destruiu toda e qualquer despreocupação – só restam o terror e a desconfiança.

O delírio de ciúmes

Assim como o paranoico descrito por Freud em seu artigo sobre os mecanismos da homossexualidade, do ciúme e da paranoia, os ciúmes de Bento Santiago “hauriam seu material de sua observação de indicações insignificantes pelas quais a coqueteria inteiramente inconsciente de sua esposa, inobservável por mais ninguém, se trairia para ele”. Com efeito, diz Bento que Capitu “gostava de ser vista e o meio mais próximo para tal fim é ver também e não há ver sem mostrar o que vê”. Assim a julgava culpada e justificava seu ciúme. O Outro do ciúme está em todo lugar.

Bento, em seu delírio de ciúmes que aqui começa a se cristalizar, inventa a Mulher que, sendo um significante foracluído do simbólico, retorna no real sob a forma de A Mulher de todos os homens. Capitu é uma figura da Mulher-toda, completa, a quem nada falta, como expressa Machado de Assis: “Mulher por dentro e por fora, mulher à direita e à esquerda, mulher por todos os lados, e desde os pés até a cabeça”. Inventando a Mulher que não existe, o sujeito se aniquila como sujeito desejante – em seu lugar há uma lacuna, como diz Bentinho. Só existe espaço para a suspeita em torno do axioma “Ela os ama” que, no entanto, ainda não tem o caráter de certeza delirante. Mas tão logo esta advirá.

Na última ocasião que reúne as duas famílias na casa de Escobar, o anfitrião, gabando-se de seus bíceps capazes de vencer a ressaca do mar que bate lá fora, faz Bento apalpá-los, e este, pensando nos braços de Sancha, fica transtornado com o avassalamento de sentimentos: inveja do amigo e desejo pela mulher do amigo, a qual nessa noite o fitara fixamente.

Na manhã seguinte, Escobar morre arrastado pela ressaca e é no velório que ocorre, num átimo de segundo, a transformação que joga Bento na certeza delirante. “Momento houve em que os olhos de Capitu fitaram o defunto, quais os da viúva, sem o pranto nem as palavras desta, mas grandes e abertos, como a vaga do mar lá fora, como se quisesse tragar também o nadador da manhã”. É a terceira mordida de ciúme – o Outro do ciúme é Escobar, o amigo morto. Contrariamente a Otelo, Bento não procura uma *ocular proof*: ele a encontra. A prova material do delito é o próprio olhar – objeto puntiforme e evanescente, cuja consistência real e material para Bento eleva-o a objeto causa do ciúme.

A prova ocular

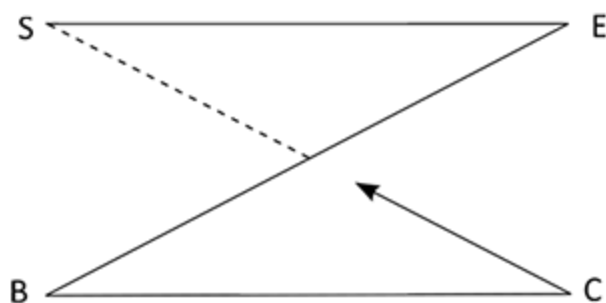
O vazio da prova de infidelidade, que as pinceladas de suspeitas não conseguiram tampar, é aqui preenchido pelo objeto da pulsão escópica: o olhar de Capitu.

O sujeito, excluído da cena que contempla, desaparece, ele é mortificado, Bento, tal como o homem dos lobos diante da alucinação do dedo cortado, se encontra na impossibilidade de dar uma só palavra. Até o discurso fúnebre já escrito lhe resulta difícil. Nenhuma dialética é mais possível; ele adquire a certeza de que Capitu o traiu com Escobar. À perturbadora dúvida se substitui a desesperada certeza.

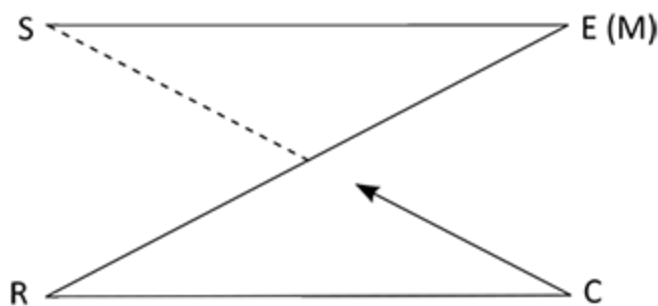
O quarto elemento do *quatuor* não era Sancha como se podia supor, mas a Morte, cujo lugar é imediatamente suprido pelo objeto mais-de-gozar – o olhar –, pois a simbolização da morte é impossível. Bento fará Escobar viver para além da morte. A certeza de infidelidade em Otelo desaparece com o assassinato de Desdêmona. A de Bento, longe de desaparecer com a morte de Escobar, ganha confirmação, fazendo existir a relação sexual para além da morte.

O ciúme neurótico, ou seja, o normal implica a suposição de traição ou de sua possibilidade que se expressa na dúvida: o sim e o não, concomitante em estado de tensão dialética, que são uma expressão da divisão do sujeito. Aqui, na psicose, o delírio de ciúmes mostra que a dúvida foi substituída pela certeza, desaparecendo um dos termos da divisão do sujeito.

A morte de Escobar e a emergência do olhar como objeto causa do ciúme no velório escondem o romance num antes e depois, permitindo-nos seguir o processo subjetivo do personagem referindo-o ao esquema L, dito da colocação em questão do sujeito, proposto por Lacan. Antes desse episódio, encontramos Bento e Escobar no eixo imaginário a-a' denotando sua relação especular e Capitu no lugar do Outro para o sujeito, ou seja, lá de onde ele recebia sua própria mensagem (lugar ocupado inicialmente pela mãe).

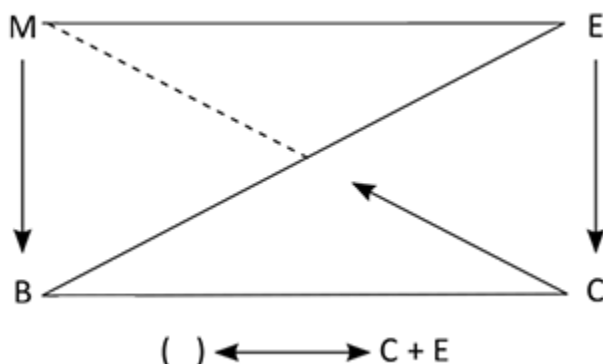


Vem então a Morte (M) se abater sobre Escobar, que repercutirá sobre o sujeito que será mortificado na cena onde emerge o olhar.



Mortificado, o sujeito desaparece e em seu lugar haverá uma lacuna () que ele mesmo tentará preencher com o significante Dom Casmurro pelo qual os vizinhos o designam. Por outro lado, dá-se em seu delírio a conjunção de Capitu com Escobar – conjunção que faz existir, por meio do

delírio, a relação sexual. O esquema se reduz a uma polaridade em que, de um lado, há o Outro como um amálgama de Capitu e de Escobar e por outro, Bento que como sujeito desaparece: ele é o objeto da traição.



A partir da constituição progressiva do delírio de ciúmes, constatamos a existência em **Dom Casmurro** dos três tipos de ciúmes descritos por Freud – o projetivo, o competitivo e o delirante – que sempre se encontram, segundo ele, presentes no caso da paranoia. Desta cena do velório forma-se o axioma da paranoia de ciúmes: “Ela o ama”, que podemos completar com “Ela me trai” – designando o lugar de objeto ao sujeito do ciúme delirante.

Este episódio influirá sobre o conjunto de significantes do sujeito; seu universo simbólico desaba para se içar estruturado em torno da ideia central da união da primeira amiga com o melhor amigo.

Pouco a pouco, Bento se convence de que seu filho Ezequiel é o filho do amigo morto. Por não ter acesso ao Nome-do-Pai, significante da paternidade prescrito, Bento não pode mais ser pai delegando por meio de sua psicose essa função ao defunto.

Escobar, seu duplo mais forte que ele mesmo, eu ideal, dava-lhe o suporte imaginário que, nessa relação das duas famílias em espelho, lhe permitia sustentar-se como um pai. Uma vez quebrado o espelho, Bento delira e o amigo se torna o Outro absoluto, senhor do gozo. O *ghost* aparece, então, no próprio filho que, numa espécie de possessão, se torna o sinal vivo, a prova cabal do gozo do Outro. Bento verá no filho a réplica do amigo, cujo luto é impossível. Bento entra no mais negro desespero aspirado pela ideia da morte – sua própria morte.

Tudo no mundo lhe é significativo. Indo ao teatro assistir a *Otelo*, o deslizamento significante de lenço a lençol lhe confirma ainda mais sua certeza: o lenço de Desdêmona é o lençol onde Capitu recebia Escobar. Decide, então, matar Capitu e também o filho. Mas o crime não advém e Bento exila os dois na Suíça. De exaltado, Bento vira Casmurro.

Tempos e tempos mais tarde, Dom Casmurro recebe a visita de Ezequiel trazendo o luto da mãe: “Era o próprio, o exato, o verdadeiro Escobar. Era o meu comborço; era o filho de seu pai”. Secretamente ele deseja que o filho pegue lepra, mas ele morrerá de febre tifoide numa viagem ao Oriente Médio.

Agora, no final da vida e da narrativa, Dom Casmurro se limita a mostrar a casa aos visitantes. Ele mesmo nada mais é do que um de seus objetos, objeto do que ele mesmo chama de “exposição retrospectiva”. É nesse espírito de reinterpretação e a *posteriori* que pede ao leitor para reconhecer em Capitu menina a Capitu adúltera, “uma já estava dentro da outra como a fruta dentro da casca”. Mas não sem antes ter transcrito a citação bíblica: “Não tenhas ciúmes de tua mulher para que ela não se meta a enganar-te com a malícia que aprendeu de ti”.

Dom Casmurro nos leva a formular o pertencimento do ciúme aos três registros propostos por Lacan: real, simbólico e imaginário. *O ciúme por projeção* não pode ser concebido senão no registro imaginário. Sendo um mecanismo do eu, a projeção denota o transitivismo do estágio do espelho que se esteia na identificação imediata. Mas o drama do ciúme – descrito por Lacan em “Os complexos familiares” como um avatar do “complexo de intrusão” – não se reduz à rivalidade imediata, pois implica um terceiro, constituindo assim uma situação triangular. O paradigma do ciúme encontra-se na situação descrita nas “Confissões” de Santo Agostinho, em que o irmão mais velho, desmamado, olha pálido e colérico de ciúme para o irmãozinho mamando no peito da mãe. Com a intrusão desse terceiro, com o qual o sujeito está identificado, abre-se a alternativa de destruição do outro para reencontrar o objeto já largado (ou seja, da rivalidade imediata) ou de se dirigir a um outro objeto e reconhecer no irmão um competidor, o que implica a rivalidade e concorrência. O nível imaginário do ciúme está articulado com o registro simbólico na medida em que faz o Outro, no caso o

Outro materno, entrar em jogo compondo três elementos: o eu, seu duplo e o Outro.

“O ciúme competitivo” é a manifestação do ciúme no registro do simbólico, cujas coordenadas nos são fornecidas pelo complexo de Édipo colocando em jogo o significante Φ , como é o caso do ciúme normal do neurótico. Em **Dom Casmurro**, por não existir Édipo, o Φ está foracluído do simbólico. “A solução” encontrada pelo ciúme competitivo aqui é a constituição de um universal, não a partir do significante fálico e da castração ($\forall x\Phi x$) que marca a sexuação do lado masculino, mas a partir da rivalidade: “todos os homens são rivais”. Solução instável, por falta de um ponto externo a esse universal, de uma posição de exceção que venha fazer limite a esse conjunto negando a função. O único ponto de exceção seria o próprio sujeito. Mas será que ele não é rival de si mesmo, por sua identificação imaginária com Escobar?

O delírio de ciúme vem desnudar o aspecto real do ciúme com a entrada em cena do objeto *a* condensador de gozo (objeto do ciúme-gozo) sob a forma do objeto privilegiado do ciúme: o olhar. Seja nas “Confissões” de Santo Agostinho com o espetáculo de deleito que o irmão no peito oferece ao olhar do outro, em *Othello* com a *ocular proof*, em **Dom Casmurro** com o olhar de Capitu dirigido ao defunto amigo, o olhar como objeto está presente. Esse real olhar causa de horror é o que a letra de Machado nos lega e nos arrebatava com seus “olhos de ressaca”.

XVII

ARTE VIRGEM – A FUNÇÃO DA PINTURA NA PSICOSE

Em 1946, no Engenho de Dentro, no Centro Psiquiátrico Pedro II, no Rio de Janeiro, uma jovem doutora, Nise da Silveira, cansada do arsenal terapêutico dos eletrochoques, comas insulínicos e psicocirurgias, decide abrir um ateliê de pintura para os internos, sustentando então a aposta de que lá onde eram jogados os rebotalhos da sociedade utilitarista havia sujeitos – sujeitos do inconsciente.

Os usuários, a maior parte esquizofrênicos, como ela mesma os nomeia, começam a produzir livremente desenhos, quadros, esculturas. Pintores, curiosos e interessados passam então a frequentar esse ateliê e, em maio de 1952, Nise da Silveira inaugura o famoso Museu do Inconsciente. Por mais que nossa doutora considere, como ela mesma diz em seu livro **Imagens do Inconsciente**, essa experiência como um fracasso,¹ devido ao fato de ela ter permanecido até hoje totalmente marginal à instituição, é fato que esse Museu de arte bruta no Rio conta hoje com mais de 250.000 peças produzidas pelos ditos loucos.

Como se sabe, muitas dessas obras participaram de exposições nacionais e internacionais, vários filmes foram feitos, sendo o mais conhecido o de Leon Hirshman, sobre o Museu e seus artistas. E alguns desses sujeitos puderam sair do anonimato asilar e se situar no mundo do mercado onde o Outro social dita a lei.

A primeira exposição dessas obras, em 1947, no Rio de Janeiro, provocou o interesse e o comentário de Mário Pedrosa – homenageado em 1992 com uma exposição na Fundação Cultural Banco do Brasil –, que desempenhou no Brasil o mesmo papel que Jean de Dubuffet na França, ou seja, o de valorizar e colocar em relevância a produção dos psiquiatrizados.

Em 1945, Jean Dubuffet fundou a *Companhia da Arte Bruta* para reunir a produção artística de pacientes internados em hospitais psiquiátricos, presidiários e marginais de toda espécie. Em 1947, no **Correio da Manhã**, escrevia Mário Pedrosa conferindo o *status* de artes a essas produções atípicas: “uma das funções mais poderosas da arte descoberta pela psicologia moderna é a revelação do inconsciente, é este tão misterioso no normal quanto no chamado anormal (...). As imagens do inconsciente são apenas uma linguagem simbólica que o psiquiatra tem por dever decifrar. Mas ninguém impede que essas imagens e sinais sejam, além do mais, harmoniosos, sedutores, dramáticos, vivos ou belos, enfim, constituindo em si verdadeiras obras de arte”.²

Ora, todos os dois, Jean Dubuffet na França e Mário Pedrosa no Brasil, partilham a convicção da impossibilidade de se traçar uma nítida linha de demarcação entre a chamada “arte psicopatológica” e a arte, digamos, sem adjetivos. Eles fazem, no entanto, tanto um quanto outro, a distinção no nível entre os dois tipos de arte em relação com a cultura artística. Trata-se para Jean Dubuffet “de produções de todas as espécies (...) que apresentam um caráter espontâneo e fortemente inventivo, e tão pouco quanto possível tributárias da arte habitual”. Isto o faz chamar essas produções de *arte bruta*, em vez de arte psicopatológica, definindo-a como a “operação artística inteiramente pura, bruta, reinventada em todas as suas fases pelo autor a partir somente de seus próprios impulsos”.³ Para Mário Pedrosa, “os artistas do Engenho de Dentro não ligam para as convenções acadêmicas estabelecidas como tampouco de qualquer realismo, onde nenhuma receita de escola é levada em consideração”.⁴

O que Dubuffet chama de “arte bruta”, Mário Pedrosa intitula “arte virgem”.

O encontro de Nise da Silveira com a psicologia junguiana nos anos 1950 vai doravante dar o enquadramento teórico desse ateliê de pintura – o que não impede absolutamente a abertura desse Museu de Imagens do Inconsciente a todo pesquisador e a todo visitante. O método de deciframento das obras, segundo a busca de símbolos do inconsciente coletivo, de mandalas e arquétipos caros a Jung, fez a doutora Nise da Silveira escrever bastante sobre essa experiência e sustentar e estimular a

criação de outros ateliês em outros lugares, como, por exemplo, a Casa das Palmeiras, na Zona Sul do Rio de Janeiro, e o museu Nise da Silveira, na Colônia Juliano Moreira, onde se encontra a fabulosa obra de outro “artista virgem”, Artur Bispo do Rosário, que estudaremos no próximo capítulo.

Um dia, levado por meu amigo pintor Vitor Arruda, representante da transvanguarda brasileira que inclusive já frequentava há muito tempo esse museu devido a seu interesse pelas obras de arte aí contidas, fomos então ao Museu de Imagens do Inconsciente. Lá percorremos inicialmente uma exposição temporária e fomos conhecer vários catálogos, brochuras e folhetos das obras dos artistas mais conhecidos do Museu, que são Fernando Diniz, Raphael, Emygdio, Carlos Petruis, Abelardo, Adelina e Octávio Inácio. É sobre esse último que eu gostaria de me deter, pois sua produção levou-me a fazer algumas reflexões sobre a função da pintura na clínica da psicose.

O “empuxo-ao-cavalo”

Pode-se observar no Museu a exposição de uma série de cavalos de Octávio Inácio já publicada em um catálogo. Seus desenhos constituem o que é considerado o paradigma das imagens do Inconsciente junguiano, se é verdade que o cavalo é um arquétipo que “representa a psiquê não humana, o sub-humano, o lado animal, o inconsciente...”.

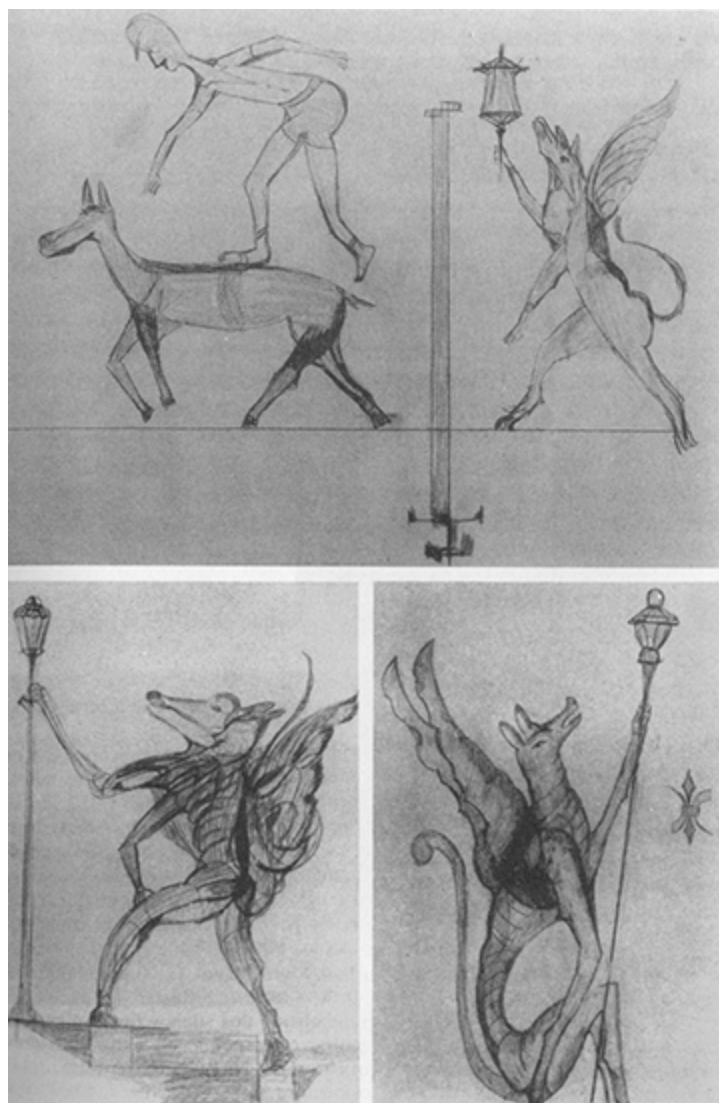
Esse agrupamento de quadros e desenhos por temas para demonstrar uma colocação a céu aberto na psicose dos supostos arquétipos de um Inconsciente universal corre o risco de impedir que se apreenda a particularidade do autor em sua posição de sujeito. Com efeito, essa série impressionante e belíssima apresenta cavalos alados, transparentes, antropomorfizados, com ou sem cavaleiros (Série I). Pude verificar que essa série foi feita simultaneamente a outra produção desse pintor onde se confundiam e se intercambiavam (Série II): pênis, seringa e serpente, todos alados. Esse “empuxo-ao-cavalo” do sujeito, que figura na primeira série, uma vez esclarecida por essa outra série simultânea, não seria uma tentativa de suprir a elisão do falo (Φ o) pela atividade da pintura? É o que nos aponta a simultaneidade de Série I dos cavalos, com a Série II fálica, indicando que o cavalo vem representar para ele o significante fálico, ou melhor, suprir a

falta de sua inscrição simbólica. Na época, foi registrada uma nítida melhora de seu estado. As pessoas que trabalhavam no ateliê contaram que, quando ele começou a frequentá-lo, vinha maquiado e usava objetos e roupas femininas, e, que pouco a pouco, à medida que ia realizando a famosa série dos cavalos, que estou designando de “empuxo-ao-cavalo”, ele foi se destravestizando. Em seus arquivos, antes dessa série, encontramos desenhos de travestis que testemunham aquilo que Lacan designa como o empuxo-à-mulher na psicose, ou seja, por falta da possibilidade da inscrição simbólica nos sexos, o psicótico é levado a ir para o lado feminino devido a sua posição de ser o falo do Outro. No caso de Octávio, a pintura permitiu-lhe a criação de uma suplência imaginária da função fálica que possibilitou a passagem do empuxo-à-mulher à criação *sui generis* desse “empuxo-ao-cavalo” que caracteriza sua pintura.

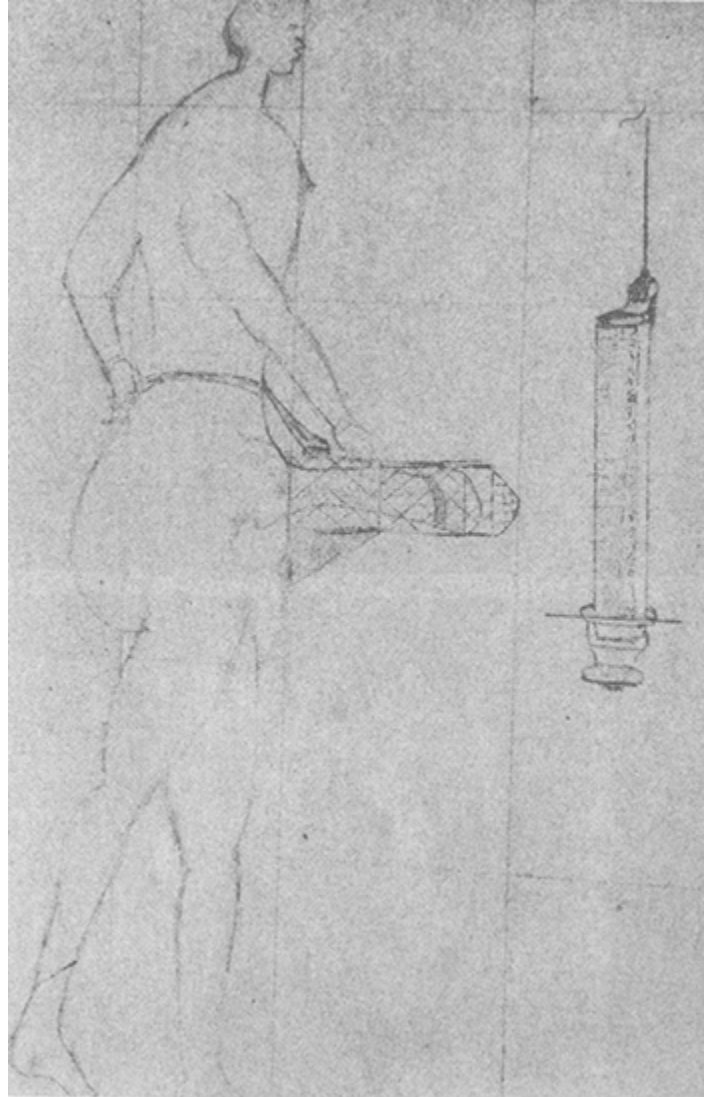
Ao ler o livro de Nise da Silveira observamos que um dos temas delirantes de Octávio era estar persuadido de que quando os bem-te-vis cantavam eles estavam acusando-o de ser homossexual. Bem te vi! – diz o Outro apontando-o como homossexual. O som emitido pela voz do pássaro tinha, assim, o *status* de uma alucinação do tipo frase interrompida semelhante às de Hélène. A “Bem te vi...” emitido pelo Outro, o sujeito completa “... como homossexual”.

Esse caso ilustra perfeitamente a definição de 1975 de paranoia por Lacan, que já evocamos para o homem dos lobos: “uma voz que sonoriza um olhar que aí é prevalente”. O canto do bem-te-vi figurando o olho do Outro sonorizava, para ele, o objeto olhar pinçando seu ser com um atributo que o angustiava e contra o qual lutava, a tal ponto que arranjou uma arma para atirar pedras, tipo atiradeira, no intuito de exterminar todos os bem-te-vis, numa tentativa de cegar e calar o Outro.

Será que a série dos objetos fálicos alados não tem uma relação com esses bem-te-vis? Levantemos a hipótese de que a atividade da pintura tem a mesma função que a atiradeira: a função de o sujeito proteger-se da vigilância do Outro, pegando seu olhar como um passarinho, na armadilha do pincel para barrá-lo no alçapão do papel.



O “empuxo-ao-cavalo” ilustrado na série dita do cavalo alado (Série I).



“Noutra pauta paralela ao cavalo alado, desenrola-se a série que se inicia com imagens do falus alado.

Vê-se um homem nu, de perfil, com pênis erecto de proporções exageradas. Nota-se nos testículos o esboço de asas. À esquerda uma seringa. A seringa, representação do pênis, adquire asa. Estas imagens revelam a transposição do membro viril para o falus na qualidade de símbolo da energia criadora.” (Nise da Silveira)

“Não será pois estranho encontrar correspondência entre estes dois desenhos e as imagens da primeira série. Na primeira série o cavalo adquire asas, na segunda série o falus adquire asas.” (N. S.)

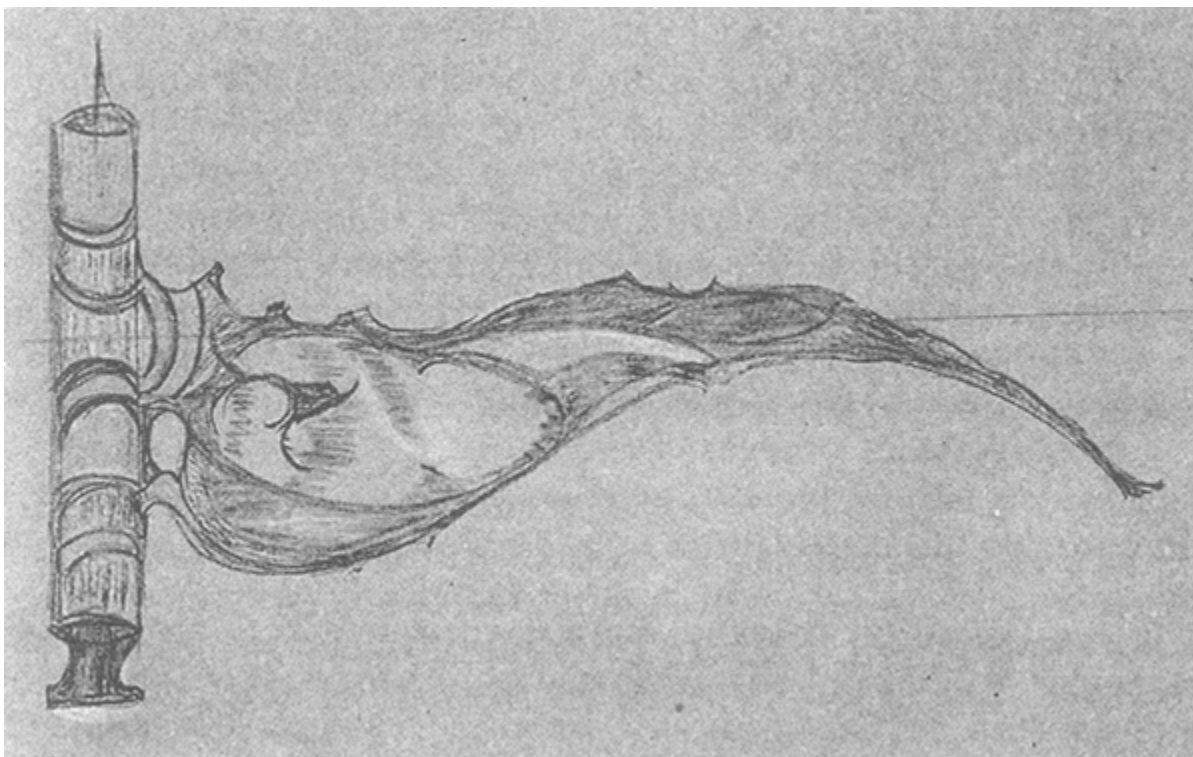
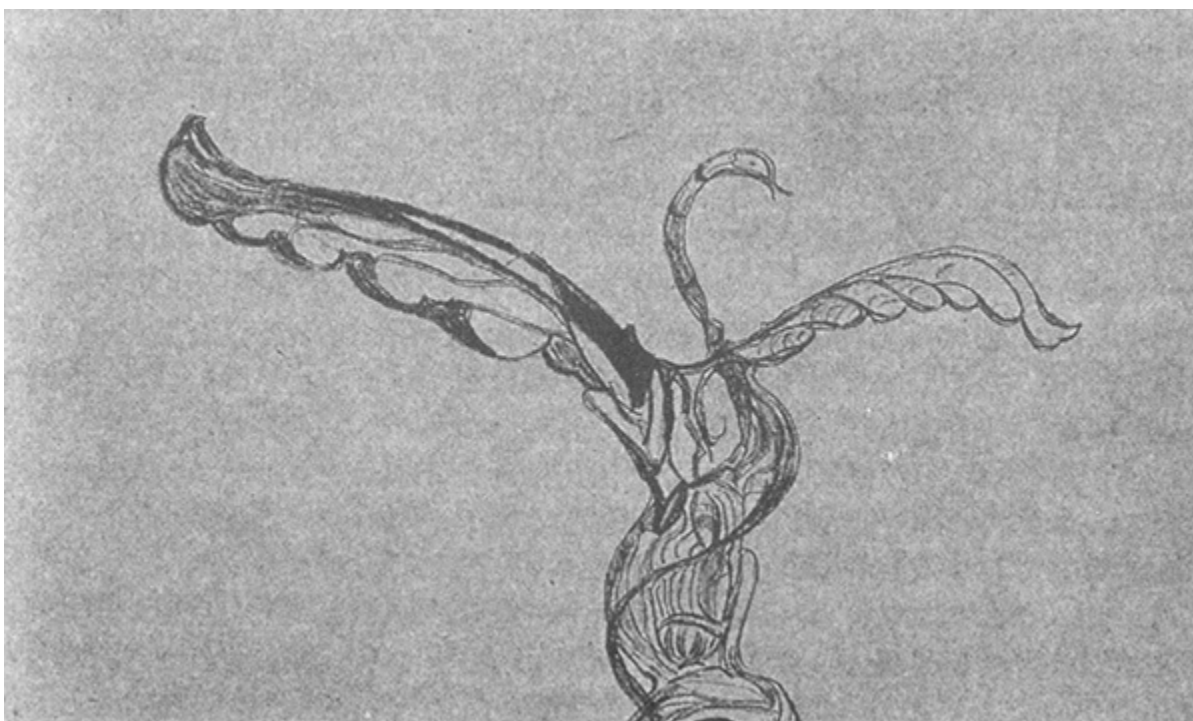


Imagem ainda mais impressionante representa o falus dotado de asas enrolado por uma serpente. (N. S.)



Do falo alado ao bem-te-vi (Série II).

Diferentemente da psicologia junguiana, nós não sustentaríamos, em psicanálise, que Octávio, mesmo não o conhecendo, seja simplesmente um “caso de clínica psiquiátrica, como há muitos, mas que teve a possibilidade de pintar”.⁵ Nenhum caso é efetivamente igual ao outro, mesmo que possamos notar a recorrência dos efeitos da estrutura, ou seja, da forclusão do Nome-do-Pai para todo sujeito psicótico, e do recalque original para todo sujeito neurótico.

A suplência do Nome-do-Pai foracluído do simbólico se atém apenas ao particular e à modalidade com a qual o sujeito vai tecer os fios de seu mundo e de sua realidade pela via do delírio e/ou de sua arte.

Continuando nossa visita pelos dédalos nosocomiais, fomos finalmente conduzidos ao grande acervo do Museu de Imagens do Inconsciente. Chegamos a uma sala fechada à chave debaixo do ateliê onde se encontra um grande tesouro à espera de ser descoberto. E, ao abrir, o que encontramos? Telas e quadros empilhados, pendurados numa espécie de grade, dividindo o espaço e formando pequenos corredores onde se pode entrar e de onde o espectador pode admirar a riqueza desse material surpreendente tanto por sua beleza quanto por sua diversidade.

Domando o olhar do Outro

O tema recorrente dos olhos que aparecem sempre de algum modo particular – olhos pintados, delineados, misturados com objetos ou simplesmente em paisagens – chamou-me a atenção e lembrou-me uma referência de Lacan no Seminário *Angústia*.⁶ Trata-se de uma referência a uma observação psiquiátrica do professor belga Jean Bobon, que relata o caso de uma esquizofrênica catatônica que fica anos e anos sem dar um som, só desenhando. A partir de um dado momento, ela começa a fazer uma série de desenhos que será a prova da hipótese do professor de que o catatônico está apenas aparentemente naquele estado de negativismo e que possui, de fato, uma atividade psíquica intensa. Para demonstrá-lo, o professor Bobon vai mostrar os desenhos dessa esquizofrênica catatônica de quem não se obteve nenhuma resposta terapêutica em seis anos e que de repente começa a

exercer uma grande atividade plástica, realizando quadros, desenhos e aquarelas, figurando olhos por toda parte e de diversas formas. Finalizando essa série, ela faz um desenho de uma árvore com três olhos, sendo que atrás desta está escrito em forma desenhada em italiano: *Io sono sempre vista*. Eis a primeira frase articulada depois de muito tempo. Trata-se de uma mensagem que ela envia a alguém sob esta forma “eu sou sempre vista”. Bobon faz o seguinte comentário “vista, ou seja, olhada, julgada, condenada: vista, isto é, violada, possuída e portanto despossuída, despojada, despersonalizada”. Lacan vai ainda mais longe nesse raciocínio lembrando a ambiguidade que existe em italiano, que aliás é a mesma do português: ela é vista, como a função do órgão do sentido da visão, e também como se diz da vista de uma paisagem, mostrando aí sua posição de objeto olhado pelo Outro e, ao mesmo tempo, ser esse próprio olhar do Outro com o qual se confunde o seu ser.

A experiência delirante de ser visto constitui um quadro clínico denominado pela psiquiatria do século XIX de *delírio de observação*, designação que desapareceu da psiquiatria, mas que encontramos frequentemente na clínica da psicose. O delírio de observação é uma referência de Freud tomada de Meynert, seu professor de psiquiatria, e utilizada em sua obra em vários trechos, servindo principalmente de comprovação clínica para Freud propôr a instância do supereu.⁷

Mas se o termo de delírio de observação desapareceu, a experiência clínica nos mostra que o fenômeno continua evidentemente existindo, ou seja, que os delirantes de hoje continuam se sentindo observados, vigiados e, portanto, punidos. Eles são manchas nesse mundo da luz, mancha discernível por um Olho onividente e radioso. Diz, por exemplo, que estão de olho nele, que ele é fotografado, filmado, televisado e anotam seus pensamentos. O Outro o observa constantemente. Ele é o alvo dos olhares que na rua se voltam para ele: “basta sair na rua para que todos os olhares se dirijam para mim”.

Esse panoptismo do Outro é o que vai fazer o sujeito ir procurar abrigo, seja trancando-se dentro de casa, seja pedindo asilo nos hospitais psiquiátricos. A barreira de concreto com a qual tenta interceptar o olhar do Outro muitas vezes não é suficiente porque esse olhar, tal como um raio X,

pode atravessar os muros, as portas e as janelas. O Outro é panóptico e o sujeito é um ponto de vista panorâmico.

Tomando esses dois casos como exemplo, o da esquizofrênica de Bobon e de Octávio Inácio, podemos nos interrogar sobre a função da pintura em relação ao delírio de observação. A pintura tem, com efeito, relação com o olhar, colocando em jogo a pulsão escópica. Nessa interversão de olhar e ser olhado, a pintura está em relação com o gozo desse objeto perdido da pulsão escópica que é o próprio olhar – objeto elidido na neurose e desvelado na psicose.

A pintura pode seguramente cumprir a função de mensagem sobre as relações do sujeito com o Outro, como se vê no caso da “sempre vista”. Mas, para além da mensagem do sujeito, a pintura é uma tentativa de domar, domesticar o gozo do olhar desse Outro que se encontra à espreita do sujeito.

Enquanto atividade de sublimação, a pintura é um destino da pulsão escópica. Mesmo que não se possa falar em sublimação em caso de psicose,⁸ é fato que a criação pictural põe em jogo a pulsão escópica onde o sujeito é reduzido ao objeto olhar, já que a pulsão é acéfala. A chuva de pinceladas de tinta em uma tela é uma deposição do olhar cuja função é descrita por Lacan como um dar-a-ver, pois, trata-se aí do desejo para o Outro. “Em que esse dar-a-ver apazigua algo? – senão pelo fato de que há um apetite do olho naquele que olha. Esse apetite do olho que se trata de nutrir constitui o valor do charme da pintura”.⁹

Na psicose, principalmente, o quadro tem a função de servir de pasto ao olhar sedento do Outro que visa o ser do sujeito. Este faz a pintura para tentar aí depositar, fixar, desviar de si o olhar mortífero do Outro. Eis o que nos mostra Octávio Inácio, que transforma o bem-te-vi em um desenho bem visto, transladando o olhar acusatório que emerge na realidade para o seus personagens fálicos, alados e equinos. Assim, a pintura permite deslocar esse olhar que faz irrupção no campo da realidade do sujeito para vigiá-lo e puni-lo. Colocar o olhar na tela para melhor enquadrá-lo pode ser o ato equivalente a uma tentativa de cura realizada pelo delírio, quando lhe é oferecida a possibilidade de fazê-lo como permitiu Nise da Silveira, a pioneira. A consequência do ato pictural é um apaziguamento do gozo que

invade o sujeito com o olhar vigilante e a voz da injúria que parte do Outro. Este me parece ser o fundamento da melhora dos sujeitos psicóticos que se dedicam a uma atividade pictórica.

Se a inclusão do Nome-do-Pai no Outro é o que permite a elisão do objeto *a* do campo da realidade estruturada pelo simbólico como vemos na clínica da neurose, sua forclusão equivale ao surgimento nesse mesmo campo do objeto *a* como olhar ou voz na clínica da psicose. A suplência ao Nome-do-Pai visa a constituição de um anteparo a esse objeto mais-de-gozar, causa de angústia que vigia, ordena e vilipendia o sujeito. Se a escrita teve para James Joyce a função de suplência, a pintura pode certamente exercer a mesma função para outro sujeito, apaziguando e barrando o gozo do Outro do qual é vítima.

Ao mesmo tempo caixa de Pandora e caverna alibabesca, o Museu de Imagens do Inconsciente esconde tesouros, telas em sofrimento como que à espera de chegar ao destinatário suscetível de constituí-las em obras de arte, bruta ou virgem, pouco importa, mas obra de arte, nutrição do olhar.

-
- 1 Silveira, N. **Imagens do Inconsciente**. Rio de Janeiro: Alhambra, 1982.
 - 2 Pedrosa, M. **Correio da Manhã** (07.02.1947). In: Silveira, N. Op. cit.
 - 3 Cf. Thevoz, M. **L'Art Brut**. Génève: Shira, 1975. p. 11. In: Silveira, N. Op. cit.
 - 4 Pedrosa, M. **Correio da Manhã** (19.03.1950). In: Silveira, N. Op. cit.
 - 5 Cf. o catálogo de sua exposição.
 - 6 A "Lição inaugural" de Jean Bobon e o comentário de Lacan no dia 19 de dezembro de 1962 foram reproduzidos em **Ornicar?**. nº 29, 1984. Ver também MILLER, J.-A. Montréal à Prémontre. Op. cit.
 - 7 Quinet, A. **L'Objet Regard en Psychanalyse**. Thèse de Doctorat em Philosophie de l'Université Paris VIII (defendida em 15.02.1996).
 - 8 Vide "Bispo, o entalhador de letras", neste livro.
 - 9 LACAN, J. **Le Séminaire, Livre XI**. p. 131.

XVIII

BISPO, O ENTALHADOR DE LETRAS¹ – CRIAÇÃO E SINTOMA

A associação da psicose com a arte, com exceção de alguns nomes como, por exemplo, Artaud, Holderlin, Rousseau e até mesmo Joyce, é frequentemente encontrada no que diz respeito às artes plásticas sob a rubrica da *Arte bruta*, tal como a designou Jean Dubuffet, ou de *Arte virgem*, assim chamada por Mário Pedrosa. Dentre essas obras, geralmente produzidas em recônditos exilados da sociedade, sem receber, propriamente falando, a influência das correntes artísticas da época, encontram-se as produções de sujeitos psicóticos, como é o caso de Artur Bispo do Rosário, internado por meio século na Colônia Juliano Moreira, onde produziu uma obra imensa composta principalmente de esculturas ditas “mumificadas”, *assemblages* de objetos recolhidos dentre os dejetos no dia a dia do hospital e *panôs* escritos e desenhados com bordados a mão.

Psicose e criação

A forclusão do Nome-do-Pai, como mecanismo específico da psicose depreendido por Lacan, corresponde à não efetivação do complexo de Édipo e do complexo de castração no sujeito. Isso tem como consequência a dificuldade do sujeito de situar-se no registro simbólico, tendo que se defrontar com o simbólico apreendido como uma totalidade sem furo, sem falta, que se manifesta como um Outro que faz do sujeito um objeto ou o invade, através das vozes alucinadas, em seu corpo até o âmago de seu ser. Por outro lado, na psicose encontra-se ausente a função do significante do Nome-do-Pai de vir barrar o gozo inscrevendo o sujeito no âmbito da falta.

O sujeito é então invadido por um gozo, sob a forma de sofrimento, de angústia, de despedaçamento do corpo, de vozes, e outros fenômenos da ordem do insuportável. Para lidar com esse gozo que o invade e diante da ausência do significante que poderia contê-lo, usará o recurso do delírio e/ou da arte, sendo ambos da ordem da criação – criação *sui generis*, pois não passa pela ordem estabelecida da cultura que é estruturada simbolicamente segundo a ordem do pai simbólico, do Nome-do-Pai. A criação, quando no registro do Nome-do-Pai, ou seja, quando referida à arte cultural, pode ser articulada ao conceito de sublimação, inventado por Freud, como um dos destinos da pulsão sexual. Além de ser o significante da paternidade, o Nome-do-Pai é o significante que sustenta o neurótico diante da vertigem e até mesmo da angústia que implica toda criação. Vertigem e angústia denotam o gozo em causa no ato da criação – uma vez que é o gozo perdido que é visado pelo artista. Uma vez que toda criação significa um tratamento da Coisa, nome dado por Lacan ao gozo perdido, o artista tenta fazer surgir na tela, nos objetos, nas letras, o que resta de gozo da Coisa perdida. O Nome-do-Pai, como significante que representa o Édipo no inconsciente, é aquilo que vem barrar o acesso do sujeito à Coisa esvaziando-a de seu gozo,² esvaziamento esse que tem para o sujeito o significado da castração.

É esse gozo da Coisa, do qual o sujeito sofre a nostalgia, gozo perdido e perdido desde sempre, que o artista tenta evocar no espectador fazendo nele ressoar um gozo de um tempo que nunca existiu, mas, ao fazê-lo, ele traz à baila a temática da castração. Essa situação, que deveria provocar horror – horror da castração –, o artista a escamoteia com sua arte, provocando o belo que vem velar a castração, e lá onde deveria surgir o horror, emerge o prazer que a arte normalmente nos propicia. Assim, a arte, no sentido cultural, e sustentada pelo Nome-do-Pai, se organiza em torno do vazio da Coisa esvaziada de seu gozo, povoando esse vazio com os objetos imaginários que tanto satisfazem nossos devaneios.

Quando a criação se situa fora do âmbito do Nome-do-Pai, ou seja, na estrutura clínica da psicose, temos o conceito de sintoma, inventado por Lacan para se referir à arte de James Joyce. Com efeito, foi em seu Seminário de 1975 sobre James Joyce que Lacan demonstrou como a arte

funcionava como sintoma para Joyce, vindo no lugar de Nome-do-Pai foracluído do simbólico, impedindo assim que o autor de **Finnegan's Wake** submergisse na loucura.

Bispo e sua obra

Diferentemente da criação pela sublimação, a criação pelo sintoma implica o tratamento da Coisa desta vez não esvaziada de seu gozo pela castração. Daí a tentativa do sujeito de barrar a Coisa através do delírio e através de sua arte. O sintoma é uma modalidade criacionista de o sujeito lidar com o gozo da Coisa para não ser aniquilado, como é o caso de Bispo, que com sua arte faz um “inventário do mundo”, povoando o mundo de objetos que condensam, despedaçam, partilham o gozo da Coisa para não ser invadido por ela.

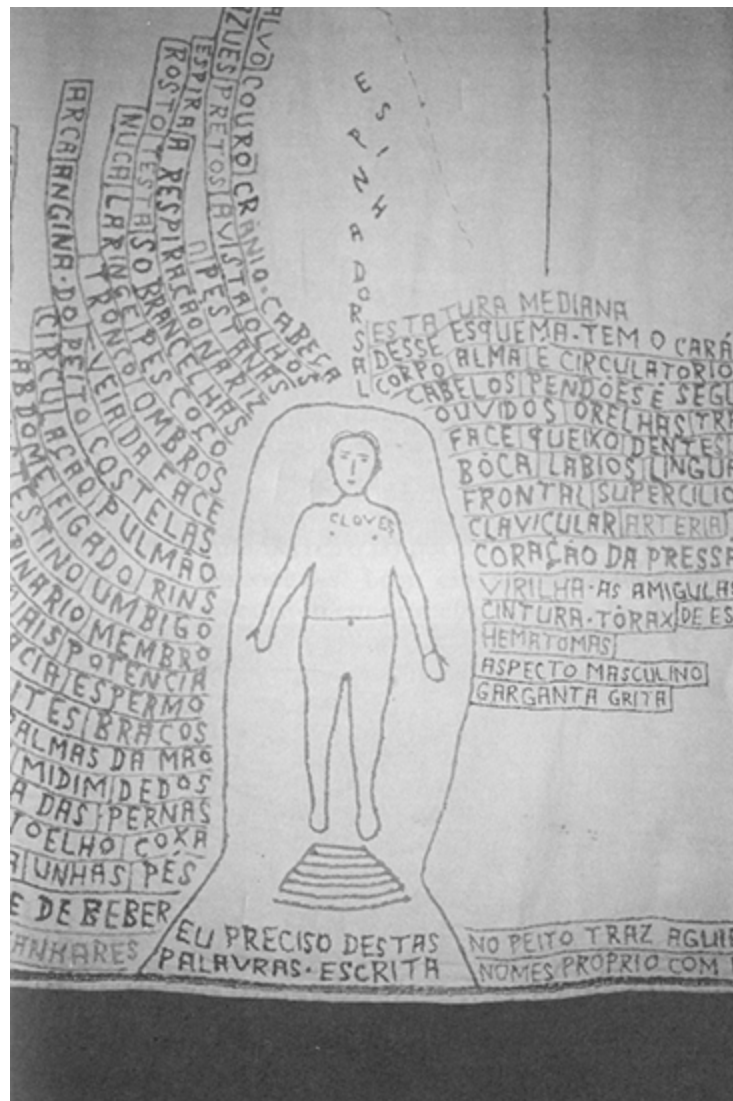
Artur Bispo do Rosário nasceu em 1911 e morreu em 1989. Ao longo de seus 78 anos de vida, passou praticamente 50 anos internado e produziu uma obra com mais de mil peças que já foi exposta nas cidades mais importantes do Brasil e da Europa, sendo Bispo o artista que postumamente representou nosso país na Bienal de Veneza.

A história psiquiátrica de Bispo iniciou no Natal de 1938, quando de sua internação no Hospital Psiquiátrico da Praia Vermelha, onde permaneceu até abril de 1948, data em que foi removido para a Colônia Juliano Moreira, onde ficou, entre idas e vindas, internado até morrer em 1989. Esquizofrenia paranoide é o diagnóstico psiquiátrico que lhe é atribuído em sua internação em 1938 e confirmado e reconfirmado em 1976.³ Esse é também o diagnóstico atribuído por Freud a Schreber (demência paranoide), e é interessante notar que o ano do nascimento de Bispo coincide com o ano de publicação do *caso Schreber* de Freud.

O pouco que sabemos sobre sua vida foi divulgado pelo crítico de arte e curador de diversas exposições de sua obra, Frederico de Moraes, a quem devemos, em grande parte, o que se conhece sobre a vida de Bispo. Em 1996, saiu um livro da jornalista Luciana Hidalgo, **Arthur Bispo do Rosário – O Senhor do Labirinto** (Rocco), onde podemos encontrar alguns outros depoimentos, além da história da Colônia Juliano Moreira e a transcrição de

trechos da importante entrevista filmada com Bispo, de Hugo Denizart, registrada no filme de 1983, **O Prisioneiro da Passagem**.

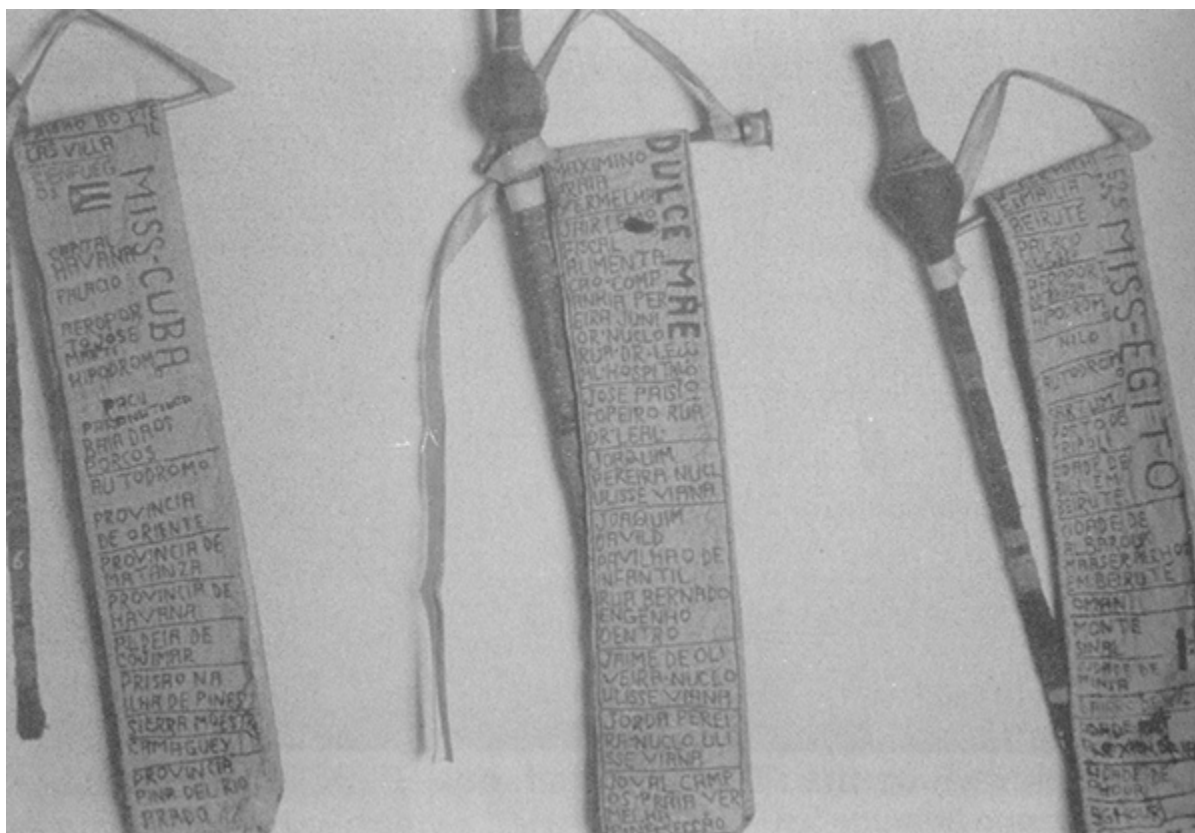
Antes de 1938, Bispo havia sido Fuzileiro Naval, período que deixará uma marca forte o suficiente para se transformar em temática de várias obras: objetos-embarcações, *panôs*, listas enormes com nomes de marinheiros com suas funções etc. Foi também boxeador amador e em seguida tentou profissionalizar-se após dar baixa na Marinha. Mais tarde, na Colônia Juliano Moreira, utilizou seus conhecimentos de boxe para colocar em *knock-out* alguns internos mais agitados ao bancar o vigilante, dito “faxina”.⁴ Devido ao fracasso de sua vida nos ringues, empregou-se como lavador de carros na Light, onde trabalhou durante três anos até o momento do acidente em que quebrou o pé e cuja sequelas o fez mancar pelo resto da vida. Ao ser demitido da Light, foi empregado como doméstico na casa do advogado Humberto Leone, que defendeu sua causa trabalhista contra a Light. Foi lá que aconteceu o que talvez possamos situar como o desencadeamento de sua psicose.



Panô "O corpo humano".



O manto do reconhecimento.



Cetros e faixas das misses.

Em 22 dezembro de 1938, Bispo vê à meia-noite sete anjos azuis descerem do céu em “nuvens especiais”. Após essa visão, descrita em um de seus *panôes*, ele sai de casa e se apresenta na Igreja São José, sendo então encaminhado para o Hospício da Praia Vermelha. Gilberto Leone, filho de Humberto Leone, conta esse episódio: “Um dia ouvimos um berreiro no portão da casa. Lá estava Bispo dizendo coisas desconexas. Logo em seguida, sumiu. No dia seguinte, fomos procurá-lo em primeiro lugar na Igreja São José, no centro da cidade, porque, para ele, meu pai era Deus, eu Jesus Cristo e ele próprio São José. Quando chegamos, o padre disse que de fato passara por lá um preto maluco que queria expulsá-lo dizendo-se São José. Foi preso e levado para a Praia Vermelha. Quando meu pai o encontrou, estava no chão desenhando e dizendo coisas sem sentido, não o reconhecendo.”⁵

Em 1961, durante um dos períodos em que viveu fora da Colônia Juliano Moreira, Bispo foi trabalhar em uma clínica pediátrica em Botafogo,

onde permaneceu por quatro anos, mantendo aí mesmo sua moradia no sótão da casa que abrigava a clínica. Dr. Avany, um dos médicos que lá trabalhava, relata: “Um dia, eu o procurei em seu sótão. Resistira à minha entrada, mas, aquiescendo, advertiu-me: aqui é um lugar sagrado e só eu e o senhor podemos entrar, porque o senhor tem uma luz em volta do corpo. Espantei-me com o grande número de miniaturas que ele fabricara no seu isolamento esquizofrênico. Eram navios de guerra, automóveis, galhardetes, estandartes, mantos, estes em veludo, policromicamente bordados a mão. Vi também uns dois ou três caixotes cheios de plaquetas de folha-de-flandres que ele recortava das latas de leite em pó. As plaquetas eram picotadas a prego, contendo nomes de pessoas que ele conhecia. Nos caibros armazenava os carretéis e demais apetrechos de seu artesanato misterioso”.⁶

Uma verdadeira escanção em sua vida ocorreu no dia em que, internado na Colônia Juliano Moreira, teve uma alucinação auditiva decisiva. Em sua atividade de “faxina”, Bispo enrolava uma toalha na mão e batia para valer nos internos que se rebelavam. De uma feita, bateu tanto que foi punido, indo parar em uma solitária. É nessa época, provavelmente em 1967, que Frederico de Moraes situa o desvelamento da missão de Bispo, quando este ouviu uma voz que lhe disse: “Está na hora de você reconstruir o mundo.” Podemos situar aí o momento desencadeante de sua criação como sintoma, pois decidiu obedecer esse mandamento e permaneceu durante sete anos trancado, por vontade própria, em seu quarto, em uma atividade sôfrega de colher e mandar comprar material para fabricar os objetos que constituem hoje a sua obra.

A partir de então, toda sua vida girou em torno da tarefa de construir uma representação de tudo o que existe no mundo para apresentar a Deus quando de sua “passagem”.

Essa tarefa de “reconstrução” teve método e seguiu as seguintes etapas, de acordo com Frederico de Moraes: em primeiro lugar veio o texto, em seguida os objetos mumificados, depois as “*assemblages*” ou vitrines, os cetros das Misses e por fim as embarcações. Ao longo dessas etapas, Bispo reuniu objetos esparsos, enigmáticos para nós, que ele colecionava como parte do mundo.⁷

O texto fabricado por Bispo é tecido, bordado com agulha e linha em *panôs*, estandartes, fardões. Encontramos temas de sua vida, como o dia em que teve a visão de Jesus Cristo, roteiros que fazia na cidade do Rio de Janeiro, o que via pelo caminho, o Pão de Açúcar, o Palácio do Catete, assim como sua vida na Marinha com os barcos, navios e marinheiros, um ringue de boxe, a planta-baixa da Colônia Juliano Moreira etc. Outros *panôs* contêm os elementos do saber universal, constituindo, como diz Frederico de Moraes, “uma espécie de suma do conhecimento, uma enciclopédia ilustrada, uma História Universal”. Ele tentou reproduzir tudo o que conhecia do mundo com seu bordado de letras. Dentre os fardões se destaca, fora de série, o *manto do reconhecimento*, que ele vestiria para se apresentar a Deus quando de sua “passagem”. Há também um outro fardão em que ele se refere à visão que teve em 1938, e, em uma das mangas, há a inscrição de uma tabela de cores que ele chama de *semblantes*. Semblante ou aura, era um fenômeno do âmbito escópico que o acometia – uma irradiação de luz que dizia emanar de seu corpo – constituindo uma marca de sua identidade que só era visível para quem o reconhecesse como Jesus Cristo. “Qual a cor da minha aura?” – perguntava Bispo quando alguém dele se aproximava na Colônia, e, conforme a resposta, ele deixava ou não a pessoa entrar em seu quarto e em seu mundo.

Em seguida aos textos principais, Bispo passou a confeccionar os objetos cuidadosamente recobertos por linha azul, objetos ditos “mumificados”, que eram identificados por seus nomes e números também bordados sobre o fundo azul. Que objetos eram esses? “Em sua totalidade”, diz-nos Frederico de Moraes, “referem-se aos ofícios ou compõem o universo doméstico: escada, esquadro, fio-de-prumo, formão, tramela, rede, fita métrica, colher de pedreiro, serrote, régua, mata-borrão, carrinho de feira, ralador, renda de bilro, abridor de latas, amassador de pilão, colher, cortador de grama, rolo de pastel, marreta, cabide, arco-de-pua, chocalho, martelo, chave-de-porca, tesoura, grelha, papel higiênico, bilboquê, foice, enxada, machadinha etc. Um inventário completo de um certo estágio da civilização material brasileira”.⁸

Depois vêm as “vitrines”, como Bispo designava, que são conjuntos de objetos constituídos por um mesmo elemento, como, por exemplo, um

conjunto de tênis ou de colheres, ou de botas de borracha, cuja disposição faz elevar um objeto cotidiano, utilitário e banal à dignidade da Coisa, como a coleção de Jacques Prévert de caixas de fósforo enfileiradas e encaixadas uma na outra que causou espanto e admiração em Lacan a ponto de utilizá-la como exemplo de criação artística.⁹ Em outras “vitrines”, os elementos diferem entre si, mas tem algo neles que os une, como objetos de macumba, material elétrico, ferragens etc., parecendo efetivamente um mostruário, ou uma vitrine de loja, algo que se dá a ver.

Os cetros das Misses são curiosos objetos com os quais, conjugando cetro e faixa, Bispo traz a representação da geografia do mundo. Cada faixa de Miss contém as principais cidades, os principais acidentes geográficos e pontos turísticos, como um singelo guia a ser mostrado a um Deus ignorante de como se distribui a humanidade por países e cidades. Na faixa de Miss América, por exemplo, pode-se ler a seguinte lista em vertical: *Atlanta, Nova York, Palácio Casa Blanca, Escola Naval, Academia Anapolis, West Point, Hollywood, Carolina do Norte, Florida, Ontário, Washington, São Francisco, Califórnia, Wyome, Luisiana, Novo México, Arizona, Nevada, Colorado, Texas e Los Angeles*. Esse mundo visto pela ótica das Misses é sua forma de demarcar, esquadrinhar o mundo com as balizas das *girl-phallus*. Com sua arte, Bispo promove assim um empuxo-à-mulher do próprio mundo que deverá apresentar a Deus.

Encontramos também uma série de pedaços de tecido numerados com textos bordados parecendo etiquetas, fichas ou placas de pano ilustrativas de seus objetos correspondentes, constituindo assim um catálogo de seu inventário. Exemplos: *3.014 Lapis para esclever em papeis branco. ou otro que as letras figue bem visivel; 9.010 Tinta lata a óleo azul 45 grama; 10.016 Calçado cor berge para mulher de luxo; 10.018 Caixa de palitos para usar em cima de mesa. restaurante. pensão. hotel; 10.026 Modis livre absorvente para uso moças. marca Johnson; 10.027 Marmitas altura 5 cintímetros. 10 largura 18 comprimento; 12.033 chapau de palha; 13.014 Fosforros marca olho; 18.004 Cinceiro de alumine para depositar as pontas de charutos. cigarros. cigarrilhas. cinza.*

Quanto às embarcações, encontramos-nas de todo tipo: armadas de guerra com torpedeiros, fragatas, porta-aviões, encouraçados, barcaças de

passageiros, veleiros, caravelas, barquinhos a vela etc. O barco parece, com efeito, a própria materialização do oco que desenhou em um *panô* com o bordado para constituir um lugar vazio no mar do simbólico. O barco é propriamente o lugar do passageiro, daquele que efetua a passagem: lugar da obra que Bispo inventou para não naufragar no gozo mortífero que o invadia.

Rumo a um novo mundo

Podemos situar dois tempos na constituição do delírio e da arte como sintoma em Artur Bispo do Rosário. Marinheiro e pugilista, navegando entre o mar e o ringue, a vida de Bispo sofreu uma mudança radical após a visão de Cristo, quando provavelmente desencadeia sua psicose, no famoso dia 22 de dezembro de 1938, registrado em diferentes peças de sua obra. Em seguida, num segundo momento, por volta de 1967, ele emerge como o criador do mundo passando a navegar do entulho à arte. Com sua agulha e linha, Bispo singra o real traçando do mundo um novo mapa.

Enquanto o artista da arte cultural utiliza o simbólico para visar a Coisa, o artista, na arte virgem ou bruta, utiliza o simbólico a partir de seu sintoma para domesticar o gozo da Coisa e tentar cavar aí um furo onde possa vir alojar seu ser. Com seu sintoma, apoiado em seu delírio, Bispo se propõe a reconstituir e representar em miniatura todos os objetos e pessoas do mundo para poder apresentá-los a Deus quando de sua “passagem” para em seguida voltar ao mundo onde ele será o rei, o Jesus Cristo que mandará em todos.

Bispo ouve constantemente a voz do Outro que se apresenta como um imperativo que lhe ordena trabalhar sem cessar, tal como uma ordem de um supereu obscuro e feroz. Não é por prazer, nem em busca de um suposto reconhecimento como artista, que Bispo faz as peças que serão admiradas no mundo inteiro. É por obediência às vozes e pelas consequências que poderia acarretar se ele a elas desobedecesse, como podemos observar no diálogo com Hugo Denizart.

“Hugo: *Você conversa com as vozes?*”

Bispo: *Não posso, não dá chance. É severo para mim.*

Hugo: *Severo?*

Bispo: *É sentado no trono, todo azul, diz só: Jesus Filho, tem que executar no seu canto, aí embaixo, faça tudo isso. Eu nem falo nada, tenho*

que executar isso tudo.

Hugo: *Você nunca desobedeceu essa voz?*

Bispo: *Se eu desobedecer, me pega, me enrola lá em cima, em sonho assim, eu caio no chão, ele me suspende, eu fico descontrolado, eu vou ficando torto, qualquer coisa me pega em sonho e faz de bola, bola, bola...*”

O “trabalhar sem parar” de Bispo é semelhante ao “pensar sem parar” de Schreber. Os dois têm a função de manter a existência do Outro. Quando um desobedece ocorre o “milagre dos urros” e o sujeito é “deixado largado”,¹⁰ e com Bispo o Outro o enrola, deixa torto, embola. Tanto um quanto o outro são levados a realizar o impossível do imperativo de gozo, que é, ao mesmo tempo, um imperativo de significantizar o real: Schreber com o pensamento e Bispo com o inventário do mundo coisificando a linguagem e literalizando as coisas.

O “manto do reconhecimento”, que Bispo preparou para o encontro com o Outro, é repleto de escrita e inscrições significantes bordadas. É o manto por meio do qual Deus o reconhecerá: ele corresponde, portanto, a um significante mestre que representa Bispo como sujeito para o Outro divino. Do lado interno, o manto é coberto por nomes de pessoas que conheceu e queria levar consigo para apresentar ao Outro, como sendo o seu povo. São as pessoas escolhidas por ele para constituírem, na vida após a passagem, um novo mundo, em uma nova Terra. No lado externo, esse manto de fundo marrom-avermelhado é repleto de galões, cordas e fitas que, com o colorido de suas inscrições (em amarelo, branco, vermelho e azul), lhe conferem um aspecto festivo e alegre. Pode-se ver nessa face externa muitos números, em algarismos tanto arábicos quanto romanos, insígnias e bandeiras da marinha assim como a representação de inúmeros objetos: pá, cadeira, barco, dado, dominó, ancinho, carrinho de bebê, carrinho de supermercado, bolsa, colher, bicicleta, sofá, mesa de sinuca, piano de cauda, mesa de pingue-pongue, gramofone, globo terrestre, cavalinho de pau, rede de pescador, cadeado, pipa, fogão, pião, uma longa estrada de ferro, uma enorme rosa dos ventos etc.

Na parte da frente do manto do reconhecimento vê-se delimitado um plastrão com inscrições que poderiam ser lidas, como se lê um rébus ou uma

carta enigmática a partir de seu delírio. Na parte superior temos FIO HOM ♥ UNIVERSO, que arriscamos ler: *Bispo, que se diz Jesus Cristo, o filho do Homem ama o universo* ou *Bispo tem no coração o universo*. Trata-se de Bispo se apresentando ao Outro para ser reconhecido. Logo abaixo se lê, repartido em três colunas: na coluna da esquerda, VOZ e CÉU; na coluna do meio há uma balança com a inscrição PAI acima dela; e, na coluna da direita, CRIAD e TREVAS. Em suma, de um lado da balança temos a voz que lhe ordena criar, a voz de Deus, e o céu, e, do outro lado, o que é criado e as trevas. No meio está o Pai, aquele que pesa a balança. Quem julga, portanto, é o Pai. A balança parece pesar do lado da voz e do céu, pois as letras que compõem a palavra TREVAS estão desordenadas e parecem cair. E na terceira linha, logo abaixo da balança, está escrito: EM MEU NOM. O que nos permite compor a frase: *o Pai pesa na balança o céu e as trevas em meu nome*, ou ainda, *o Pai julga em meu nome*.¹¹

Vemos aí registrada a criação por Bispo dos pares de oposição significante: *voz* e *criad*; *céu* e *trevas*. E o que sustenta essas oposições é o *Pai* em sua função de juiz, mostrando-nos que é a função paterna que estabelece a oposição significante que se encontra na base da linguagem, a estrutura mínima do sistema simbólico. Esta interpretação pode parecer forçada para a primeira linha, na medida em que a voz não estaria em oposição a *criad*, pois encontramos em outro lugar de sua obra a mesma sequência, porém, modificada: *voz Pai criador*, indicando que a voz que ele escuta é a voz do Pai, o criador, ou que lhe diz ser ele o criador. No entanto, essa interpretação guarda sua validade para a oposição *céu x trevas*.

A relação de Bispo com o Outro, assim como a de Schreber com seu Deus, parece ser de “mistura”,¹² e não a de *ser* para com *ser* de forma distinta e diferenciada. Ele é o criador e a criatura. O Pai julga em nome de Bispo e este cria em nome do Pai. Com efeito, a propósito daquele famoso dia 22 de dezembro de 1938, ele relata a Hugo ter ido dizer, em seguida, no dia 24, aos frades do Mosteiro de São Bento: “*Eu vim julgar os vivos e os mortos*.” E apesar de se dizer Jesus Cristo, é ao mesmo Jesus Cristo que ele atribui a voz que escuta: “*Eu escuto Jesus Filho (...)*” e “*(...) Jesus Filho é o Pai que me guia*.” Não há, portanto, separação entre ele e o Outro, apesar

da exterioridade das alucinações das quais jamais duvidou que vinham de fora dele.

Assim, paramentado pelo manto que é uma metonímia de sua obra, Bispo encontra um oco protetor constituindo um vazio onde instala seu ser enquanto corpo. Esse oco é representado explicitamente em um *panô* sobre o corpo humano em que vemos a figura de um homem em uma espécie de casulo ou cápsula envolta por letras, palavras, frases. Logo abaixo desse oco continente, pode-se ler: *“Eu preciso destas palavras. Escrita.”*

A transformação em “resplendor”

Esse manto do reconhecimento faz parte do “enxoval” que Bispo preparou para, um dia, deparar-se com esse Outro que, através das vozes, não cessa de lhe dizer para trabalhar e recompor o mundo nas miniaturas de seus objetos. Assim como Schreber, que projeta em um futuro assintótico sua transformação total em mulher, Bispo nunca se sente pronto para o encontro com o Outro divino. *“Por enquanto – diz ele alguns meses antes de morrer – eu tenho o material mas corporalmente não estou pronto ainda. Eu tenho que deixar a serenidade”*.¹³

Bispo sente seu corpo em transformação. Trata-se de uma transformação *sui generis* que se situa no registro da pulsão escópica, onde se encontra o olhar como objeto *a* representado pelo brilho e pela luz. A aura, que ele já apresenta e que pode ser apreendida como a materialização do caráter “iluminado” de seu ser, se tornará “resplendor” quando ele estiver “pronto” para a passagem – o que ele já pressentira algumas vezes, como disse para Hugo Denizart. *“Ah, isso eu tenho uma ação brilhosa, de um metro e meio, que já tive umas duas ou três vezes transformando. E ficou assim de ouro, prata e brilhante, assim no comprido, na cabeça”*.

Em outro trecho da mesma entrevista, ele fala do que lhe ocorrerá na passagem:

“Hugo: Essa transformação que você está sofrendo...”

Bispo: Minha apresentação ao mundo. Eu devo estar pronto daqui a uns seis ou cinco meses (...) com ação, resplendor, dos pés à cabeça, a fim de me apresentar ao mundo. Dentro dessa representação aqui.

Hugo: *E como vai ser essa representação?*

Bispo: *Eu vou estancar e apresentar o resplendor a fim da representação do mundo.*“

E mais adiante:

“Bispo: (...) *Igual a essas miniaturas que eu fiz, permite a minha transformação.*

Hugo: *As miniaturas permitem a sua transformação?*

Bispo: *Pois é.*

Hugo: *Como é que permite?*

Bispo: *Não tem a representação? Vou me apresentar corporalmente. Minha ação corporal é esse brilho que eu botei.*

Hugo: *E essas miniaturas são representações.*

Bispo: *É material existente na terra dos homens.*

Hugo: *É uma representação de tudo o que existe na terra?*

Bispo: *É, são trabalhos que existem.*

Hugo: *E você vai se transformar em Jesus Cristo? Como é?*

Bispo: *Não vou me transformar não, rapaz, você está falando com ele. Tá mais do que visto. Mas para quem enxerga, para quem não enxerga não dá pé.”*

A transformação de Bispo não é em Jesus Cristo, uma vez que ele *já é* o próprio Jesus Cristo. Bispo prepara-se, portanto, para ser transformado em um puro dar-a-ver para o Outro. Sua obra inteira é mostraçã para o Outro, e ele será o brilho resplandecente cujo corpo faz parte da obra, como o objeto do gozo escópico do Outro. O que o Outro vê e o que Bispo dá a ver são uma só e mesma coisa, pois o Pai não conhece nada do mundo, a não ser pela representação que lhe será dada a conhecer pelo escolhido para a tarefa. O ver (de Deus) e o ser visto (de Bispo) é um só: trata-se aí de um mesmo objeto, o olhar. Esse Outro que o observa sem trégua, mandando-o trabalhar, está constantemente de olho nele, e é através de Bispo que Deus vê. Ele é o olhar do Outro.

O termo “resplendor” parece ser usado por Bispo em suas diversas acepções: brilho intenso, fulgor, esplendor; glória e celebridade (ele pretende trazer “*A vida para todos os tempos e glória*”) e também auréola (coroa luminosa que cinge a cabeça dos santos). Daí a relação da “aura”,

que ele apresenta e que é visível para quem o reconhece, com o resplendor que tomará totalmente conta de seu corpo quando ele subir ao céu. Ao ascender, Bispo acenderá.

Esplendor que resplandece, sua existência dá consistência ao olhar do Outro: ele é esse olhar em cujo brilho aureolar ele pensa um dia se transformar quando da assintótica passagem. Gozo escópico que nos permite situar a posição subjetiva de Bispo como a de objeto do gozo do Outro.

E o que ocorrerá na passagem? Nada menos do que o fim do mundo. E, tal como Noé, tudo o que Bispo levar consigo, pessoas, coisas e saberes, estará a salvo para a construção de um novo mundo. Disse ele a Fernando Gabeira, em 1985, num vídeo exibido na TV Bandeirantes:

*“O fim? É que na minha transformação, quando for permitida assim a minha subida, vêm os mesmos sete anjos com poderes e glórias (...) Eu vou fazer uma amarração para os braços, aqui, as tiras, e com os pés... E vêm os anjos e me leva em cima, a certa altura, e diz: pai, arrasaram o mundo em fogo. (...)”*¹⁴

Assim como Bispo o mundo acenderá. Um com o resplendor, o outro com o fogo. O brilho lampejante de um põe fogo no Outro. Ardência do olhar; gozo incandescente.

Sua morte representa, portanto, o fim do mundo, como se sua existência sustentasse a existência do mundo inteiro. E após o encontro com o Outro e a apresentação do mundo, Bispo retornará à Terra, que será então plana. *“Não haverá mais trevas, abismo, tudo será plano na Terra. Para que montanha abismo? Tudo plano, que a Terra é grande, dá muito bem pra meu povo morar, residir. O meu reino será de ouro e prata brilhante”*.¹⁵ Em sua perspectiva delirante, Bispo faz a tentativa de abolir qualquer fenda, reentrância ou protuberância da Terra (abismo ou montanha), o que corresponde à elisão do falo, ou seja, a não inscrição da falta. Nesse futuro assintótico, após a apresentação ao Outro divino, de tudo o que existe no mundo, é ele mesmo que se divinizará e se tornará o Outro. Quando voltar à Terra, diz ele, *“o único a mandar sou eu. Mais nada. Está escrito isso. As eleições são só uma: do Criador. De votações, de partidos, um só: de ordem do Criador. Mais nada.”*¹⁶

O *brave new world* de Bispo é, portanto, distinto do de Schreber, que repovoará o mundo com uma nova raça de homens schreberianos. É antes um mundo onde ele é Deus e o mundo uma criação sua à imagem e semelhança de sua perfeição.

O delírio e a arte

Todo delírio, segundo Freud, é uma tentativa de cura por uma reconstrução do mundo. Para Bispo, porém, o delírio é insuficiente para conter o gozo que o invade. Sua arte deve se integrar ao sentido da vida dado por sua construção delirante: “Minha missão é esta: representar a existência da Terra. É o significado de minha vida”.¹⁷ Assim como Deus de Schreber, que não conhecia nada sobre o ser humano, o Deus de Bispo tampouco parece conhecer o que se passa sobre a Terra, uma vez que Bispo é obrigado a apresentar-lhe tudo o que existe e toda a produção de saber existente na face da Terra.

Bispo utiliza o simbólico, não para visar a Coisa mas para delimitá-la e vir aí se localizar. Eleva à dignidade da Coisa objetos encontrados ao acaso, reunidos nas latas de lixo do hospital, que cifrarão seu gozo. Ele significantiza com agulha e linha o real para alinhavá-lo ao simbólico. Etiqueta os objetos conferindo-lhes um nome por meio de procedimento, digamos, hegeliano, na medida em que a “palavra é o assassinato da coisa”. Ao nomear o objeto ele aprisiona a Coisa. Ele pode, enfim, encontrar abrigo no significante, como prova o *manto do reconhecimento* com o qual estará revestido no seu encontro assintótico com Deus.

A arte de Bispo é bruta de gozo, e virgem de endereçamento. Em outros termos, o Outro do endereçamento não é a civilização, e sim Deus, para quem se propõe a apresentar todas as coisas da Terra. Aliás, podemos supor que a arte como sintoma, no caso da psicose, não visa o endereçamento ao Outro da cultura e sim ao tratamento do gozo para enquadrá-lo e atenuá-lo.

Poderíamos pensar que seu relacionamento transferencial com Rosângela Maria Magalhães Gomy, psicóloga estagiária da Colônia, vem se opor à tese de falta de endereçamento da produção de Bispo a outrem que não Deus. Durante o período de dois anos, Bispo foi atendido regularmente –

por meio de entrevistas que não visavam medicação, e sim uma psicoterapia – pela única pessoa que conseguiu tal façanha por ele inicialmente permitida e, em seguida, ardentemente demandada.¹⁸

O pouco que podemos dizer de sua posição transferencial é que Rosângela chegou, efetivamente, a ocupar o Outro do Amor para Bispo, como prova seu bordado “Rosângela, Diretora de tudo o que é meu”. O nome Rosângela passou a figurar nas peças que fabricava, como mais um objeto-pessoa a ser apresentado a Deus no Juízo final. Também fabricava outros objetos que dava de presente à estagiária – mas eram duplos, cópias das peças que fazia para o grande dia. Seu endereçamento não foi, portanto, modificado.

Mas o que queria mesmo Bispo era levá-la consigo para a passagem, o que ficou claro quando ela lhe comunicou que seu estágio terminara e que iria embora da Colônia. Ele construiu uma cadeira com rodas e com uma corrente e pediu-lhe para sentar, pois queria acorrentá-la. Como Rosângela não aceitou, no último atendimento, preparou todo o cenário e lhe propôs a representação de *Romeu e Julieta*. Podemos supor que Rosângela tenha sido para Bispo um objeto privilegiado e vivo que ele poderia apresentar a Deus. Assim, ela teria feito parte de seu delírio, não como o Outro de uma erotomania mortífera, e sim como um objeto de transferência que Bispo poderia utilizar. O lugar de Rosângela para Bispo pode, portanto, nos apontar para a possibilidade de se ocupar o lugar do analista na transferência com o sujeito psicótico, não como Outro e sim como objeto.

Em Bispo encontramos fenômenos em que, como em Schreber, o gozo que o invade toma a forma de uma regressão tópica ao estágio do espelho descrito por Lacan. Schreber diz ser “um cadáver leproso que carrega outro cadáver leproso” e Bispo diz que “cada louco é guiado por um cadáver. O louco só fica bom quando se livra desse morto”.¹⁹ A saída de Bispo dessa situação de empuxo-à-morte é o delírio – ele não é mais guiado por um cadáver e sim pelo Pai, Deus, que o manda executar sua tarefa na Terra. Trata-se, no entanto, de um Pai feminizado, pois a sua voz, que Bispo diz escutar, é uma voz de mulher. “Isso eu faço porque eu escuto – *faça isso, faça aquilo!* Eu sou guiado por uma mulher. Ela me guia. Conforme ela manda, aqui eu executo. É assim.”²⁰

O empuxo-à-mulher da psicose no caso Bispo, que não é tão evidenciado como em Schreber, se situa do lado do Outro: do locutor-guia que lhe ordena fazer suas peças e do lado do mundo através das misses. Estas devem ser, para ele, todas virgens. Aliás, não só as misses: “*Mulher tem que vestir saia e meia. Não pode falar palavrão nem gíria e tem que ser virgem.*”²¹ As virgens, que melhor representam as *girl-phallus*, são os marcos que mapeiam o mundo através de suas faixas. Eis sua “arte-virgem”: “*Venham as virgens em cardumes...*”

Esse delírio de Bispo, que não chega a ser articulado como uma paranoia propriamente dita, dá o enquadramento imaginário, ou seja, o sentido de sua arte.

Enquanto o delírio é uma formação imaginária, a arte, tal como nos ensina Bispo, é uma conjunção do simbólico com o real. Efetivamente, Bispo não usa lápis e papel para reconstruir o mundo – ele toma ao pé da letra a ordem recebida e passa a uma atividade febril de fabricação de objetos e de panos onde escreve com agulha e linha nomes, lugares, conhecimento. Fez-se necessário, para ele, bordar, esculpir as letras, materializar os nomes, coisificar as palavras fazendo da letra um objeto material – cuja substância gozoza lhe confere seu estatuto de objeto de arte. No pano, no fio, no ferro, no pau, a palavra materializada aponta o gozo da Coisa. A palavra é também objeto a ser apresentado ao Outro quando de sua passagem. “Eu preciso dessas palavras”, diz Bispo no *panô* do corpo humano.

A referência à sua vida de marinheiro é constante: nos estandartes, nas fardas de almirante e nos diversos tipos de embarcação que realiza. Ele assim justifica essa prevalência: “Homem algum pode viver sem um barco... o homem que não tiver um barco está perdido.” O barco que Bispo construiu para não se sentir perdido é sua própria obra – na qual se instala para ir navegando em sua neogeografia até sua passagem, tornando-se enfim parte do Outro.

Bispo nunca se interessou em expor sua obra e muito menos em vendê-la. E quando foi exposta no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, nem se interessou em ir na exposição. Sua obra não tinha para ele a significação de arte, mas de trabalho de representação para o dia da passagem.

Com sua arte, Bispo é levado a realizar o impossível: representar todos os objetos e lugares do mundo: ele os inventa, constrói, representa, fabrica, nomeia, etiqueta e escreve a função de cada objeto reconstituindo em cada um a junção do significante que representa aquele objeto com seu significado, fixando assim a letra, o objeto e sua significação em sua materialidade. Vemos aqui ilustrado o conceito lacaniano da *letra*: conjunção do significante com o gozo.

Bispo é levado, assim, ao impossível de nomear uma totalidade, um universo sem falta, constituindo um conjunto que conteria a existência do mundo. Pessoas, nomes, objetos, letras e lugares são coisificados num conjunto que representa a totalidade da existência humana. Ele não joga sobre a Terra um manto de significantes para poder aí viver. Ele traz o mundo inteiro em seu manto do reconhecimento, carregando, assim como um Atlas, o mundo em suas costas. Tal como um acadêmico das letras, Bispo veste seu sintoma para fazer sua passagem pela Terra.

-
- 1 Trabalho escrito a partir de pesquisa realizada em conjunto com Graça Pamplona, Maria Anita Carneiro Ribeiro, Ronaldo Fabião e Sonia Alberti cujos resultados foram apresentados no IX Congresso Mundial de Psiquiatria (Rio de Janeiro, junho de 1993). Nossos agradecimentos a Denise Corrêa, então Diretora do Museu Nise da Silveira, que em tudo facilitou nossa pesquisa, e a Frederico de Moraes pelo acesso a seu material sobre a obra de Bispo. Este ensaio foi elaborado a partir dos dados a que tivemos acesso. Se no futuro outros dados vierem à luz e contradizerem nossas construções retificá-las-emos de bom grado.
 - 2 Vide o capítulo “Foraclusão e Descrença”.
 - 3 Cf. monografia para o Curso de Psiquiatria Social de Alexandre Passos, que pesquisou seu prontuário na Colônia Juliano Moreira.
 - 4 “De 1942 a 1982, quem trabalhava aqui era eu: dava comida aos doentes, dava conta dos pavilhões, nunca deixei de trabalhar aqui na casa junto com os funcionários. Sempre fui faxina dos fortes, para dar nos doentes quando estavam agitados, para entrar nos cubículos. Na Praia Vermelha bati muito em pacientes, mas os maus que queriam quebrar tudo. Era obrigado a chamar o médico para pegar o doente” – conta Bispo em entrevista a Conceição Robaina, assistente social da Colônia Juliano Moreira, em 11 de março de 1988.
 - 5 Moraes, F. Uma biografia em curso. **Catálogo da Exposição “Registros de minha passagem pela Terra”**, Museu de Arte de Belo Horizonte, julho/agosto de 1990.
 - 6 Moraes, F. Op. cit.

- 7 Cf. Moraes, F. A reconstrução do universo segundo Arthur Bispo do Rosário. **Catálogo da exposição “Registros de minha passagem pela Terra”**, Museu de Arte de Belo Horizonte, julho/agosto de 1990.
- 8 Moraes, F. Op. cit.
- 9 LACAN, J. **O Seminário, Livro VII, A Ética da Psicanálise**. Rio de Janeiro: JZE, 1988. p.143.
- 10 Cf. o capítulo “O Outro de Schreber”.
- 11 O que se encontra ainda dentro desse plastrão desenhado na frente do manto do reconhecimento parece-me muito enigmático e não me arriscaria a decifrar. Encorajo, no entanto, o leitor que tenha os elementos de sua decifração.
- 12 Cf. o capítulo “As Teorias Medievais do Amor e a Erotomania”.
- 13 Entrevista realizada por Conceição Robaina em 11 de março de 1989.
- 14 Hidalgo, L. **Arthur Bispo do Rosário – O Senhor do Labirinto**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- 15 Trecho escrito em bordado em um panô com o fio azul desfiado do traje de interno da Colônia Juliano Moreira.
- 16 Entrevista realizada por Conceição Robaina em 11 de março de 1989.
- 17 Entrevista realizada por Conceição Robaina em 11 de março de 1989.
- 18 Cf. Hidalgo, L. Op. cit.
- 19 Cf. o filme de Hugo Denizart.
- 20 Idem.
- 21 Hidalgo, L. Op. cit. p. 162.